MUSEUM LESSIANUM — SECTION THÉOLOGIQUE

NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

PUBLIÉE TOUS LES MOIS

SOUS LA DIRECTION DE

QUELQUES PROFESSEURS DE THÉOLOGIE DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS

A LOUVAIN

ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
NRT
Alma, California

TOME 61me — 1934

ADMINISTRATION :
ÉTABL. CASTERMAN, S. A.
28, RUE DES SŒURS-NOIRES, 28
TOURNAI

RÉDACTION :
NOUV. REV. THÉOLOGIQUE
11, RUE DES RÉCOLLETS, 11
LOUVAIN

France. Administr.: Maison CASTERMAN. RUE BONAPARTE, 66, PARIS (VIe)

10017

v.61
1934

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/nouvelle-revue-theologique_1934-01_61_1

N° 1 1934 Janvier

NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

Lectures spirituelles dans les écrits des Pères

Le guide de lectures patristiques, contenu dans les livraisons précédentes de la Revue (1933, p. 303 et 414), appelait comme complément, annoncé d'ailleurs à la fin de l'étude et demandé depuis lors par un certain nombre de lecteurs, l'indication des lectures spirituelles fournies par les œuvres des Pères. Les pages qui suivent tâcheront de donner à cette demande une première réponse : tâche assurément difficile, car le terrain est loin d'avoir été aussi nettement préparé que pour la partie dogmatique.

Introduction et remarques générales.

Beaucoup plus que dans les autres domaines de la patristique, l'on se heurte dans celui-ci à un grand nombre de problèmes de critique textuelle et d'histoire littéraire, que les progrès réalisés dans ces dernières années sont loin d'avoir résolus ; de plus, l'étude doctrinale, qui vient seulement de commencer méthodiquement ses recherches, doit parcourir de nombreuses régions à peine explorées jusqu'ici.

Cette première difficulté, que rencontrait à un degré notablement moindre l'étude précédente, se double d'un autre obstacle que ne connaissait pas ou guère la préparation du programme des lectures dogmatiques. Pour celles-ci, en effet, les circonstances mêmes avaient très souvent délimité leur

sujet aux écrivains ecclésiastiques. C'était à propos de la tradition, de l'Église, de la Trinité, en général, de la personne du Verbe ou du Saint-Esprit, ou de la christologie, ou de la grâce, ou du péché originel, ou de tel sacrement, que les besoins de la controverse leur faisaient prendre la parole ou la plume; ils nous ont légué ainsi, amenés par les circonstances, un bon nombre de traités particuliers sur un sujet plus ou moins déterminé, à côté de beaucoup d'autres passages, plus ou moins longs, où ils ne parlent qu'incidemment, ou tout au moins pas exclusivement, de ces matières. Pour les doctrines spirituelles dans les œuvres patristiques, il n'en va pas ainsi. Rares en somme, surtout dans les premiers siècles, sont les écrits où les Pères nous développent *ex professo* leurs idées sur les matières d'ascétisme ou de spiritualité. C'est incidemment qu'ils nous les livrent, un peu selon les occasions du moment. Il faudra donc tenir compte de cette circonstance pour juger de la place que tient la spiritualité dans leur pensée. Cette place est beaucoup plus considérable qu'à première vue, si l'on ne regardait que le nombre des traités spirituels laissés par eux, on serait porté à le croire. De tout côté, grâce entre autres au lien intime qui unit, dans leur pensée, dogme et morale, dogme et piété, foi et pratique, croyances et vie chrétienne, il n'est pas d'écrit tombé de leur plume qui ne contienne quelques principes d'ordre spirituel. Le cadre de l'étude qui suit doit évidemment se restreindre aux seuls écrits qui donnent quelque développement aux matières de spiritualité.

Une troisième difficulté, qui complique la fixation d'un programme de pareilles lectures, gît dans le caractère démodé de beaucoup d'écrits qui traitent de matières spirituelles. Il va de soi, en effet, que plus on touche de près aux nécessités de la vie pratique et aux contingences de la conduite quotidienne, plus aussi les écrits reflèteront les conditions et les modes de penser, de sentir, d'apprécier, caractéristiques du siècle où ils se produisent. Déjà, dans la présentation du dogme, on a pu remarquer que les écrivains ne pouvaient pas échapper aux conditions historiques qui commandaient leur activité. Mais la fixité même du dogme garantit toujours l'actualité des questions

traitées et les modifications de présentation, introduites par les conditions changeantes de la société et de l'écrivain, demeurent en somme beaucoup plus à la périphérie que lorsqu'il s'agit d'ascétisme ou de spiritualité. Dans celle-ci, en effet, si pour le fonds des idées il n'y a pas eu de changement notable, le mode extérieur de présentation et la conception même d'un certain nombre de points secondaires n'ont pas manqué de se diversifier selon les âges et selon les pays : combien d'écrits modernes, qui avaient eu un vrai succès de librairie il y a trente ou quarante ans, ne nous disent plus rien en ce moment ! En spiritualité, plus encore que dans d'autres matières, sont rares les livres qui durent.

Une nouvelle difficulté, corollaire en somme de la précédente, est inhérente aux vicissitudes de succès et d'oubli traversées par pas mal d'écrits qui avaient fortement influencé leur époque; les idées qu'ils préconisaient ont passé dans la pratique; les textes qui énonçaient ces idées ont été délaissés, parce que d'autres, renouvelés, meilleurs, nourris du reste de la substance des précédents, mais mieux adaptés à une situation nouvelle, sont venus prendre leur place, et plus d'une fois ceux-ci à leur tour, après leur heure de succès, n'ont plus gardé qu'une valeur historique. D'autre part, un programme de lectures qui veut donner une idée de ce qui a fondé notre tradition spirituelle ne peut pas totalement faire abstraction de ces témoins historiques. Ces œuvres, qui ont façonné, au moins les principales d'entre elles, degré par degré, la mentalité spirituelle chrétienne au cours des âges, méritent encore aujourd'hui, en dépit de leur physionomie archaïque peu attrayante, d'être lues par celui qui veut se retremper aux sources mêmes de la tradition.

Toutefois, ce n'est pas l'histoire de la spiritualité que fournira ce programme de lectures. Sans parler du problème des sources et des influences, profanes ou religieuses, philosophiques ou théologiques, chrétiennes ou autres, il faudrait pour atteindre ce but, comme on l'a dit plus haut, faire appel à beaucoup d'énoncés occasionnels qui se rencontrent chez les Pères, ou dans les canons des conciles ou ailleurs, et interroger toutes leurs

œuvres, même celles qui traitent *ex professo* de matières ascétiques dans des formes trop démodées aujourd'hui pour pouvoir être recommandées au goût contemporain. Parmi celles-ci, nous ne ferons entrer dans ce programme que celles dont le contenu sert de rançon, par les bonnes choses qu'il présente, à leur présentation archaïque nuisible à l'intérêt de la lecture. Ici donc plus qu'ailleurs, se vérifie la remarque énoncée précédemment (p. 303-304) sur l'impossibilité de l'utilisation complète, immédiate, sans adaptation, de chacune des pages et des phrases dans lesquelles les Pères ont légué leurs idées.

Aperçu bibliographique.

Les essais tentés précédemment et renouvelés, surtout au XX^e^ siècle, avec plus d'esprit de suite et d'étendue des connaissances, ont contribué à nous tracer la voie. Une ancienne collection du XVII^e^ siècle, *Bibliotheca patrum ascetica* (1), se proposait de donner en série un choix des écrits des Pères relatifs à la perfection chrétienne et religieuse. L'initiative due à dom Chantelou n'a malheureusement pas dépassé le cinquième volume et en dehors des œuvres de saint Bernard, qui prennent tout le premier volume, de saint Ephrem qui remplissent tout le deuxième et la moitié du troisième, de saint Augustin qui occupent tout le cinquième, la série ne contient que quelques lettres et traités de saint Ambroise et de saint Jérôme dans le quatrième volume, et le *De vita, doctrina et perfectione sanctorum patrum*, de Pélage le Diacre, dans la partie du troisième volume laissée libre par saint Ephrem d'Edesse. Ce choix, incomplet sans doute, mais de bon aloi, rend déjà service.

La petite série d'opuscules entreprise par Mgr Malou (2), durant son professorat à l'Université de Louvain, présente un ensemble beaucoup plus varié et de plus d'envergure dans le

(1) Cl. Chantelou, o. s. b., *Bibliotheca Patrum ascetica sive selecta veterum patrum de christiana et religiosa perfectione opuscula*, 5 tomes en 3 volumes, Paris, Fr. Léonard, 1661-1664.

(2) Mgr J.-B. Malou, *Bibliotheca ascetica*, 19 fascicules. Louvain, Ickx et Geets, 1846-1850.

choix. Il s'est attaché surtout à un certain nombre d'opuscules qui peuvent nourrir la piété ou servir de guide à l'ascétisme. Nous y trouvons des écrits des premiers temps chrétiens, comme ceux de saint Clément de Rome, des actes de martyrs, pas toujours authentiques, des vies des Pères du désert, des écrits de Jean Chrysostome, de saint Athanase, de saint Basile, de saint Augustin, de saint Ephrem, de saint Grégoire de Nysse, de saint Léon, de Sulpice Sévère, de saint Bernard, beaucoup d'homélies mariales. Commencée en 1846, la série atteignait déjà 16 fascicules en 1848 et, à l'aide des notes laissées par le professeur promu au siège épiscopal de Bruges, devait atteindre, avec la quatrième partie des sermons de saint Léon, sa vingtième livraison. Il ne semble pas que, malgré le zèle des anciens élèves de Mgr Malou, on ait dépassé la troisième série de ces sermons, qui forme le dix-neuvième et dernier fascicule. La publication de ces textes n'était que la réimpression soignée d'éditions antérieures, parfois corrigées à l'aide de quelques manuscrits.

Sans nous attarder à d'autres publications, dont la liste ne serait que médiocrement utile, mentionnons parmi les dernières publications qui faciliteront notre choix, l'*Enchiridion asceticum* (1) de Rouët de Journel et de J. Dutilleul, paru en 1930 et dont nous avons fait l'éloge ailleurs, la collection des *Moralistes chrétiens, Textes et Commentaires* (2), dont une dizaine de volumes à peu près contiennent des écrits patristiques. L'*Enchiridion*, comme le disent son titre et sa place dans la série de Herder, ne comprend que des extraits; pour en faire un emploi judicieux, il faut tenir compte des sages remarques de la préface. Les *Moralistes chrétiens* fournissent, en traduction, des pages choisies ordinairement avec compétence dans les œuvres des Pères; elles sont reliées par un commentaire, qui jette de la lumière sur l'ensemble de l'œuvre et relie les parties entre

(1) M. J. Rouët de Journel, s. i. et J. Dutilleul, s. i., *Enchiridion Asceticum*, Fribourg, Herder, 1930; voir cette Revue, t. LVIII, 1931, p. 83.

(2) *Moralistes chrétiens, Textes et Commentaires*, Paris, Gabalda, 1924-1932; une dizaine de volumes parus.

elles. Plus d'une fois nous nous en aiderons pour notre choix.

Une collection qui vient de commencer à paraître et qui en est déjà à son huitième volume, fournit une traduction française, avec introduction et notes, des principaux opuscules patristiques, sous le titre général de *Bibliothèque patristique de spiritualité* (1). Le but du recueil de M. H. Koch est différent : dans ses *Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der alten Kirche* (2), assurément très utiles, il vise à réunir les principaux documents, extraits des Pères, des conciles, des traités ascétiques, des règles monastiques primitives, même des écrits païens, ceux-ci présentés dans l'introduction (p. 1-22), qui peuvent éclairer l'histoire de l'ascèse et du monachisme dans l'Église ancienne.

Il va de soi que les index méthodiques fournis par Migne, à la fin de sa *Patrologia latina* (3), et par le P. Cavallera, dans ses tables de la *Patrologia graeca* (4), nous seront d'un réel secours : simples nomenclatures sans doute, mais qui rendent excellent service, ne fût-ce qu'en inspirant à l'auteur l'espoir de n'avoir laissé de côté rien d'important. La *Bibliotheca ascetica antiqua nova* (5) du bénédictin Bernard Pez ne contient que des œuvres médiévales, comme la *Bibliotheca ascetica Franciscana* de Quaracchi et le précieux volume tout récent de dom Wilmart, *Auteurs spirituels et Textes dévôts du moyen âge latin.*

Quelques ouvrages sur l'histoire de la spiritualité peuvent être utiles au cours de la lecture. Il est clair d'ailleurs que les revues spéciales de spiritualité (6) et les ouvrages de patrologie, surtout le monumental ouvrage de Bardenhewer (7) et l'excellente

(1) *Bibliothèque patristique de spiritualité*, Paris, Gabalda, 1932 et suiv.

(2) Dans la *Sammlung ausgewählter Kirchen-und dogmengeschichtlicher Quellenschriften*, de G. KRUEGER, nouvelle série, t. VI, Tubingue, Mohr, 1933.

(3) J.-P. MIGNE. *Indices generales simul et speciales Patrologiae latinae*, 4 tomes (PL. CCXVIII-CCXXI), Paris, 1863 et ss.

(4) FERD. CAVALLERA, Patrologiae cursus completus accurante J.-P. Migne, Series graeca, *Indices*, Paris, Garnier, 1912.

(5) B. PEZ, *Bibliotheca ascetica*, 12 tomes, Ratisbonne, 1723-1735.

(6) *Revue d'ascétique et de mystique, La vie spirituelle*, etc.

(7) O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, 2e éd., 5 vols., Fribourg, Herder, 1913-1932.

esquisse de Rauschen-Altaner (1), sont toujours à consulter, de manière à mieux situer les auteurs et leur œuvre. Quelques indications sommaires sont fournies par Dublanchy dans le *Dictionnaire de Théologie catholique* (2), soit au mot *Ascétique*, mais la part faite aux temps modernes réduit à peu de chose la place donnée à l'antiquité, soit au mot *Ascétisme* dans ses principales formes historiques. Une mention spéciale doit être donnée au *Précis de Patrologie* (3) du P. Cayré, qui a pris l'initiative de développer tout autrement qu'on ne l'avait fait jusque-là, la morale et la spiritualité : c'est le côté original de son œuvre. Avec le livre du P. Cayré, *La spiritualité chrétienne* de Pourrat (4), œuvre de pionnier, qui grandit peut-être un peu la place faite à l'ascèse monastique, suppléera à ce qui n'entre pas dans ce programme de lectures, en même temps qu'elle contribuera à mieux faire connaître les auteurs et les circonstances de leur activité littéraire. Enfin et surtout, on trouvera dans un des meilleurs volumes de la *Bibliothèque Catholique des Sciences Religieuses* (5), dû au P. M. Viller, un guide extraordinairement sûr et parfaitement informé, dans l'étude de la spiritualité des premiers siècles chrétiens; nous nous en sommes plus d'une fois inspiré dans ces pages. D'autres œuvres, plus spéciales, et de valeur diverse, comme celles du P. Resch (6), de Martinez (7),

(1) G. Rauschen et B. Altaner, *Patrologie*, 10e et 11e éd., Fribourg, Herder, 1931 ; voir cette Revue, t. LIX, 1932, p. 562.

(2) Au t. I, c. 2046-2048 et 2073-2077.

(3) F. Cayré, *Précis de Patrologie*, Histoire et doctrine, 2 vols., Paris, 1927-1930; voir cette Revue, t. LV, 1928, p. 463 et t. LVIII, 1931, p. 349.

(4) P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, 1er vol., Paris, 1921.

(5) M. Viller, s. I., *La spiritualité des premiers siècles chrétiens (Bibliothèque catholique des sciences religieuses*, t. XXXV), Paris, Bloud et Gay, 1930; on est surpris de ne pas voir figurer ce livre dans la riche bibliographie générale de l'ouvrage de Koch (p. XI-XII).

(6) P. Resch, *La doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens du quatrième siècle (Études de Théologie historique*, t. XVI), Paris, 1931; il laisse trop de côté les sources coptes.

(7) F. Martinez, *L'Ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles de l'Église (Bibliothèque de théologie historique*, t. VI), Paris, 1913; il aurait fallu insister tout autrement sur les ambiances profanes.

d'Humbertclaude (1), ainsi que le précieux volume de dom C. Butler (2) sur le mysticisme latin, pourront aussi rendre service; mais nous nous contentons d'indiquer ici quelques travaux généraux. Le second volume de *La Spiritualité chrétienne* (Moyen âge) de M. Pourrat et *La Spiritualité médiévale* de F. Vernet dans la précieuse *Bibliothèque catholique* mentionnée ci-dessus permettront de suivre dans les écrits médiévaux le développement et l'influence des idées patristiques.

Notre choix ne se borne pas aux seuls traités d'ascétisme; il ne se limite évidemment pas aux seuls ouvrages écrits pour les moines, quoique la production littéraire ascétique due au monachisme soit prépondérante à partir de la fin du IVe siècle; nous y ferons entrer aussi, avec un certain nombre d'œuvres de caractère ou de tendances plus ou moins nettement mystiques, une série d'opuscules sur la vie chrétienne, les vices et les vertus, destinés aux chrétiens en général, et d'autres spécialement consacrés aux fêtes chrétiennes et à la piété chrétienne. Un exposé systématique, ou une histoire de la spiritualité, aurait à entrer de plus près dans des classifications et des définitions préalables, dont nous pouvons nous dispenser pour ce guide de lectures.

NOUVEAU TESTAMENT.

C'est par le Nouveau Testament, évidemment, que devra commencer ce programme : non pas que chacun des chapitres des Évangiles ou des Épîtres nous donne un traité de spiritualité systématiquement ordonné. Mais c'est là que nous trouvons, occasionnellement exprimées, toutes fraîches et vibrantes, dans l'abrupt éclat d'une forme littéraire qui ne connaît ni modèle précédent, ni imitation ultérieure, les recommandations du Sauveur et les conceptions inspirées qui animent ses apôtres. Recommandations du Sauveur, générales pour le grand nombre,

(1) P. HUMBERTCLAUDE, *La doctrine ascétique de saint Basile de Césarée* (*Études de théologie historique*, t. XVII), Paris, 1932.

(2) *Western Mysticism*, 2e édit., Londres, 1927 (pour saint Augustin et saint Grégoire et les inspirateurs de leur pensée).

comme la paternité du Père dont les enfants doivent avoir en eux le contact, aimer la bonté, implorer la miséricorde, imiter la perfection, reproduire la charité vis-à-vis de tous les humains, quoi qu'il en coûte de luttes, de souffrances, d'abnégation, d'humilité. Recommandations spéciales, limitées à une élite; pauvreté, virginité, renoncement. Toute la spiritualité chrétienne voit s'ouvrir, dans les paroles du Maître, des perspectives nouvelles, infinies. Avec saint Paul, la ressemblance, l'union du chrétien au Christ, par l'imitation, par l'incorporation, prend un relief saisissant, d'une fécondité inouïe pour la vie chrétienne dans ses rapports avec son chef et avec les chrétiens. Puis saint Jean, la « fleur des Évangiles » selon le mot d'Origène (1), « l'Évangile spirituel » d'après Clément d'Alexandrie (2), Augustin et Cyrille, donne par la doctrine de l'union, de la déification, de l'incorporation, l'idée d'une vie spirituelle supérieure, divine, qui marquera de son empreinte toute la conception chrétienne, depuis saint Ignace et saint Irénée jusqu'à saint Cyrille d'Alexandrie et saint Augustin, et toute la tradition catholique, en chaque siècle, se renouvelle et se vivifie à cette source. « Tolle et lege », peut-on dire; chaque page du Nouveau Testament est remplie de trésors de spiritualité.

PREMIERS ÉCRITS ANTÉNICÉENS.

Deux écrits de la période antique méritent d'être lus tout de suite après les livres néo-testamentaires; l'un de forme peu correcte, aux tons brusques et coupés qui caporalisent la langue avec une inconsciente audace, mais vibrants de personnalité et d'enthousiaste transport. C'est Ignace d'Antioche, dont les sept épîtres sont inoubliables à quiconque en a pénétré l'âme, faite de générosité, de grandeur, d'élan, de sublimité, le tout dans l'incandescence d'un inextinguible amour pour le Christ. Lisez, tout de suite après, la lettre de Polycarpe (3), qui accom-

(1) *PG*, XIV, 32.
(2) Voir EUSÈBE, *H. E.*, VI, 14.
(3) HEMMER-LEJAY, *Textes et Documents*, t. XII, p. 108. Paris, 1927.

pagne l'envoi des lettres d'Ignace aux Philippiens (1) : c'est un autre monde que vous révèle cette âme, belle et grande, elle aussi, contenue, comme son style, et d'une tout autre psychologie.

Un autre écrit, vraie perle de la littérature antique celle-ci, car la beauté de la forme grecque ajoute à l'attrait de son contenu, est la lettre à Diognète (2), surtout les chapitres V-VII, où sont peintes dans leur réalité vécue les hautes conceptions de spiritualité chrétienne qui commandent la vie des croyants.

De l'apocalyptique visionnaire qu'est Hermas, rappelons le *Pasteur* (3) : il y a là quelques belles pages (*Simil.* IX) sur la virginité et sur la vertu chrétienne, avec quelques passages sur les divers esprits qui peuvent agiter le cœur de l'homme, mais l'ensemble concerne plutôt la morale avec la doctrine et l'exercice de la pénitence (*Préceptes*, surtout le IV^e^). Et c'est ainsi que nous arrivons jusqu'à l'aube du III^e^ siècle, le genre même des écrits apologétiques ou antignostiques du II^e^ ne donnant pas l'occasion à beaucoup de développements sur la spiritualité.

Le martyre et les martyrs.

L'idée de « martyre », si noblement présentée par saint Ignace et dans l'interrogatoire de Polycarpe, est une caractéristique qu'il faut relever ici, car elle a continué à être féconde dans la conception de la vie chrétienne et se traduit au III^e^ siècle par quelques œuvres qui valent la peine d'être lues. Avec l'idée de virginité et celle de la prière, ce sont les trois grandes matières de lectures spirituelles que nous présente cette période.

L'idée de martyre tire une importance spéciale du rôle qu'elle exerce sur le développement du culte des saints dans l'Église, qui a commencé par les martyrs pour s'étendre ensuite aux ascètes et aux vierges. Il n'y a pas lieu d'entrer ici dans ces considérations d'ordre historique et autre, sur lesquelles l'attention s'est vivement portée de ces derniers temps; mais il était bon de faire

(1) HEMMER-LEJAY, *ibid.*, p. 2-107.
(2) FUNK, *Patres Apostolici*, t. I, p. 397-405, 2^e^ éd., Tubingue, 1901.
(3) HEMMER-LEJAY, même collection, t. XVI, Paris, 1912.

remarquer comment, aux yeux de ces communautés chrétiennes, l'attachement généreux au Christ par le martyre était la plus haute personnification de l'imitation du Christ et pouvait se prolonger par la virginité et l'ascétisme. Il va de soi qu'une lecture spirituelle bienfaisante et élevante, s'il en fût, est celle des *Actes des Martyrs*. La série sûrement authentique n'est pas bien longue; mais elle rachète par sa valeur la brièveté de ses pages. Les textes remaniés, interpolés, sinon falsifiés, que présentent beaucoup de passions d'un âge plus récent, seront décidément écartés pour que la piété ne se nourrisse que de récits à l'abri de toute suspicion. On les trouvera dans deux recueils qui ne sont pas dus à des plumes catholiques, à von Gebhardt et à Knopf (1), simples éditions sans commentaires; on pourra voir dans les *Analecta Bollandiana* l'appréciation scientifique de l'édition. Une traduction de quelques pièces par Monceaux (2), une traduction allemande dans la *Bibliothek der Kirchenväter* (t. XIV), une traduction française et une traduction flamande, celles-ci en préparation par le *Museum Lessianum*, pourront rendre service à beaucoup de lecteurs; la collection de dom Leclercq (3) donne ces récits primitifs, avec d'autres actes et passions d'authenticité moins incontestée, et y ajoute les martyres des époques suivantes.

Les idées mêmes sur le martyre ont donné naissance à quelques opuscules signés par des noms illustres : Tertullien, Cyprien, Origène. Beaucoup d'autres en ont parlé incidemment, comme Clément d'Alexandrie (*Strom.* IV), et plus tard saint Grégoire de Naziance, saint Athanase, saint Basile, saint Jean Chrysostome, et d'autres. Mais composés en pleine période de persécutions, ces opuscules antiques ont cette attirance intime, plus attachante, que leur donne l'actualité même du combat. Le *Scorpiace* (4)

(1) O. von Gebhardt, *Acta martyrum selecta*, Berlin, 1902, et R. Knopf, *Ausgewählte Märtyrerakten*, Tubingue, 1929; voir *Anal. Boll.*, t. XXI, p. 203, et XLVIII, p. 369.

(2) P. Monceaux, *La vraie légende dorée*, Paris, 1928.

(3) H. Leclercq, *Les martyrs*, t. I, 3e éd., Paris, 1906.

(4) *PL*, II, 121-154.

de Tertullien, antidote contre le venin du scorpion, d'allure polémique contre les Gnostiques, proclame la nécessité et la beauté du martyre, tandis que son *Ad Martyres* (1), exhortation à la paix, à la foi, à la générosité, traversée d'une véhémence persuasive, tient des meilleures pages catholiques de l'*Apologeticus*. L'écrit fait apparaître un des beaux traits de l'âme de Tertullien, comme le fera aussi un peu plus tard, son *De patientia*, de physionomie originale.

D'un autre ton, mais non moins élevé de pensées, est l'*Ad Fortunatum de exhortatione martyrii* (2), dû à la plume de saint Cyprien, qui appuie sur la sainte Écriture chacun de ses jugements : thèmes de considérations plutôt que traité proprement dit, « non tam tractatum quam materiam tractantibus ». On peut y joindre (3) les lettres 6, 10, 15 et 23, qui stimulent les martyrs à l'endurance, mais surtout la lettre 76 écrite vers la fin de l'année 257 et dont les destinataires ressentirent la plus profonde impression; nous le savons par les lettres 77, 78 et 79. La place qui revient à Cyprien, comme animateur de la vertu des martyrs, n'a pas échappé aux historiens des siècles suivants; l'un d'eux a même gardé mémoire d'une lettre aujourd'hui perdue écrite sur le même sujet à une mère de famille en Campanie. On peut laisser de côté le *De laude Martyrii*, pièce artificielle, pseudo-cyprianique, plus fortement teintée d'expressions virgiliennes que scripturaires, et qui contraste avec la façon sereine et simple de Cyprien; mais précisément comme contraste révélateur, elle a l'avantage de mieux faire pénétrer dans l'âme de l'évêque-martyr.

Enfin, dans son *Exhortatio ad martyrium* (4), une autre âme ardente, celle d'Origène, se révèle dans toute sa généreuse beauté : écrit de circonstance, sans beaucoup de rigueur dans l'ordre suivi, l'exhortation est de profonde édification et d'une

(1) *PL*, I, 619-628, et HURTER, II, 131-142; *De patientia*, *PL*, I, 1249-1274, et HURTER, IV, 93-130.

(2) *PL*, IV, 651-676.

(3) *Epistolae*, dans *PL*, IV, 191-438.

(4) *PG*, XI, 563-638; traduction française par G. BARDY, dans la *Bibliothèque patristique de spiritualité*.

force persuasive, qui grandit encore quand on se rappelle comment, dans son adolescence et dans sa vieillesse, sous Septime-Sévère comme sous Dèce, le vaillant lutteur sut traduire dans la réalité de la pratique les préceptes théoriques qu'il dictait à ses amis.

La prière et l'explication du « Pater ».

La prière a fait l'objet de plusieurs traités du IIIe siècle : les trois mêmes auteurs, Tertullien, Cyprien et Origène (1), nous en ont donnés qu'il faut lire. Celui de Tertullien, avec celui de Cyprien, qui l'utilise beaucoup, sont une explication du *Pater*, la seconde souvent allégorisante, avec, soit à la fin, soit au début, des remarques générales sur l'efficacité de la prière ou sur ses qualités et conditions. Cyprien, que saint Hilaire appréciait au point de ne pas reprendre après lui l'exégèse du *Pater* dans son commentaire sur saint Matthieu (*In Matth.*, V, 1), insiste sur l'humilité dans la prière, ce qui lui a valu plus de six fois d'être cité en témoin par saint Augustin contre la conception présomptueuse des pélagiens.

Plus original, parfois avec une pointe audacieuse qui frise l'hétérodoxie à propos de la prière au Fils (chap. 17), le *De oratione* d'Origène est regardé comme une perle dans la production littéraire du grand alexandrin. D'abord viennent quelques vues générales, la nécessité et l'utilité de la prière, son influence sur la vie intérieure, la lumière (par la prière mentale) qu'elle apporte (chap. 12), ses conditions, ses destinataires; la seconde partie (chap. 18-30) est une explication du *Pater* avec un certain nombre de beaux passages. Tout l'ensemble mérite lecture, malgré des longueurs et des inexactitudes.

Même sujet chez les postnicéens.

Plus tard, la prière reviendra souvent dans l'enseignement des Pères; mais les traités *ex professo* sont rares; il faut chercher un peu partout dans leurs œuvres l'expression de leurs idées.

(1) TERTULLIEN, *Liber de oratione*, dans *PL.*, I, 1143-1196 et HURTER, II,

Quant aux explications du *Pater*, elles sont nombreuses et faciles à trouver dans les commentaires de Matthieu (VI, 9-13) ou de Luc (XI, 2-4). Signalons celle de saint Cyrille de Jérusalem dans ses *Catéchèses*, brève mais prégnante, celles de saint Grégoire de Nysse et de saint Jean Chrysostome, beaucoup plus développées dans leurs discours, plus tard celle de saint Maxime le Confesseur, à laquelle on pourrait ajouter celle de Pierre de Laodicée, si la question critique, fort embrouillée, n'enlevait à peu près toute originalité à son œuvre, au profit d'Origène et de Chrysostome (1). En Occident, nous avons celles de saint Jérôme et de Chromatius d'Aquilée, qui ont des traits communs avec Tertullien et Cyprien, celles de saint Augustin, de Cassien, de Pierre Chrysologue et de saint Ildefonse (2). On a pu dire que le *Pater* est le « texte biblique le plus anciennement et le plus souvent commenté ». Ces paraphrases de l'oraison dominicale, d'une valeur exégétique variable, sont souvent entremêlées ou précédées de développements sur les qualités, les conditions, les fruits de la prière, où l'on sera heureux de trouver la filière de la tradition.

La virginité.

L'examen des écrits relatifs à la prière s'est prolongé bien au delà de la période nicéenne pour ne pas scinder l'exposé d'une même matière. Ce qu'il y a à dire de la virginité ramène le lecteur en pleine époque anténicéenne. La place des vierges

1-41; CYPRIEN, *Liber de oratione dominica*, dans *PL*, IV, 519-544 et HURTER, II, 42-87; ORIGÈNE, *De oratione libellus*, dans *PG*, XI, 415-562; traduction française par G. BARDY, dans la *Bibliothèque patristique de spiritualité*. Une analyse de ces traités et de la doctrine des Pères qui les suivent est donnée par d'ALÈS, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi chrétienne*, t. IV, c. 272-276.

(1) *PG*, XXXIII, 1117-1124 (Cyrille); XLIV, 1119-1194 et XLVI, 1109 (Grégoire); LI, 41-48 (Chrysostome); XC, 871-910 (Maxime); LXXXVI, 3329-3336 (Pierre).

(2) JÉRÔME, *Dialogus adversus Pelagianos*, III, 15, *PL*, XXIII, 585-586; CHROMATIUS, *Tract. XIV in Evangelium S. Matthaei*, *PL*, XX, 359-363; CASSIEN, *Collationes*, IX, 18-24, *PL*, XLIX, 788-801; SAINT AUGUSTIN, *Sermones* 56-59, *PL*, XXXVIII, 377-402, *De sermone Domini in monte*, IV-XI, n. 15-40, *PL*, XXXIV, 1275-1287; PIERRE CHRYSOLOGUE, *Sermones*, 67-72, *PL*, LII, 390-406 ou 665-678; ILDEFONSE, *Liber de cognitione baptismi*, chap. 133, *PL*, XCVI, 166-167.

dans l'église anténicéenne est considérable : la virginité est un des critères, aux yeux de l'apologie antique, de la force morale du christianisme. Continuellement les écrits anténicéens en parlent; le IIIe siècle nous fournit quelques traités spéciaux, qui vont se multiplier au siècle suivant. Faut-il les lire? Quelques-uns assurément, malgré les profonds changements dans les circonstances extérieures de la vie des vierges, qui jadis restaient habituellement au milieu du monde : de là, pas mal de pages qui aujourd'hui font un peu l'effet d'anachronisme; par ci par là aussi il en est de couleur un peu réaliste. Mais elles sont traversées par une telle note d'admiration pour la sublimité de cet état, ses mérites, ses obligations, ses buts élevés, que l'âme y trouve toujours à glaner. Des païens comme Galien constatent, non sans étonnement, qu'il y a chez les chrétiens, des hommes et des femmes qui gardent la virginité toute la vie!

On peut mentionner la première lettre, ou mieux la première partie (13 chapitres) de la lettre faussement attribuée à saint Clément. La deuxième partie, ou ce qu'on appelle souvent la seconde lettre (15 chapitres), peut être laissée de côté, qui vise surtout les prédicateurs itinérants, et la cohabitation des *virgines subintroductae* chez les ascètes ou les spirituels. De Tertullien et de Cyprien (1), les écrits relatifs aux vierges, le *De virginibus velandis* du premier, le *De habitu virginum* du second, avec la lettre 4 qu'on y pourra joindre, participent toujours au renom de leurs auteurs. Mais rien n'égale, malgré quelques répétitions monotones, le dialogue bien connu de saint Méthode sur la virginité, intitulé le *Banquet* (2) et imité de Platon : éloge de la chasteté, perfection de vie chrétienne, ressemblance au Christ, prononcé tour à tour par chacune des dix vierges réunies dans le jardin d'Arété (la Vertu), qui décerne le prix à la huitième, Thècle. Avec le *Banquet*, composé en 311, nous arrivons à peu près à la fin de l'ère des persécutions et à la veille du concile de

(1) *PL*, II, 887-914, et IV, 439-464.

(2) *Convivium decem virginum*, *PG*, XVIII, 27-220; traduction française par FARGES, dans la *Bibliothèque patristique de spiritualité.*

Nicée : sans cesser toutefois d'être pratiqué au milieu du monde, l'état de virginité va s'organiser et se propager davantage, ce qui donnera une nouvelle éclosion à la littérature spirituelle qui le recommande et le loue.

Les Alexandrins : Clément et Origène.

Mais avant de passer ces écrits en revue, il faut donner un moment son attention à deux écrivains anténicéens qui occupent une place à part dans le développement littéraire et scientifique de la théologie anténicéenne, et dont le principal, élevé par ses parents chrétiens dans le plus pur christianisme, a déjà été mentionné plus haut pour ses traités sur le martyre et sur la prière. L'autre, converti de l'avant-veille, est spécialement qualifié pour représenter l'âme grecque et nous redire, pour les avoir plus intensément vécues sans doute, ses aspirations, ses déceptions, ses grandeurs et ses faiblesses ; enthousiaste parfois jusqu'au lyrisme dans son attachement au Christ-Verbe, révélateur et guide, il a des pages, entre autres à la fin de son *Protreptique* (11-12), et de son *Pédagogue* (III, 12), qui s'imposent à l'attention (1).

Clément d'Alexandrie et Origène, son disciple, malgré les contrastes d'esprit, de formation religieuse et de conceptions théoriques qui les séparent, ont quelques traits communs qui les unissent, surtout dans le domaine spirituel. Mêmes aspirations élevées, même confiance dans la connaissance intellectuelle pour initier à la vertu, même distinction entre les deux classes de chrétiens par une théologie savante d'un côté, populaire et traditionnelle de l'autre. Ni l'un ni l'autre n'a laissé de traité complet et méthodique sur la virginité, ni sur d'autres vertus ou sur la perfection chrétienne en général. Mais les longs développements de Clément sur la perfection de son vrai gnostique et ceux d'Origène sur la vie parfaite et les vertus, celui-ci plus

(1) *PG*, VIII, 228 et 681 ; l'autre hymne qui termine le *Pédagogue* (*ibid.*, 684) n'est pas de Clément, mais d'un lecteur enthousiaste de son œuvre, peut-être d'Aréthas de Césarée, qui en 914 fit transcrire le manuscrit par lequel ont été sauvés de l'oubli la plupart des œuvres des Apologistes anciens.

foncièrement chrétien que l'autre, ne permettent pas de passer à côté du nom de ces auteurs sans leur donner au moins une mention dans un programme de lectures spirituelles. Leur importance dans le développement de l'enseignement chrétien justifie, comme pour saint Augustin, cette exception aux principes directifs énoncés plus haut. La tâche est facilitée par le choix de vastes extraits dû à M. Bardy dans les *Moralistes chrétiens* (1). Toute la troisième partie du livre de Clément sur « la perfection gnostique », parfois transposition platonicienne plutôt que traduction purement chrétienne de l'Évangile, vaut la peine d'être lue. Elle aidera aussi, parfois par contraste, à mieux situer et apprécier la pensée plus juste habituellement d'Origène (2). Celui-ci a aussi de belles pages sur la virginité, plus que Clément, qui avait à défendre le mariage contre les erreurs gnostiques. Son idéal de perfection, occasionnellement esquissé, dans ses grands traits, ou décrit par degrés, n'est nulle part présenté par lui dans une œuvre spéciale et les diverses circonstances de lieu et de temps où il en a parlé, trahissent, avec des idées remarquablement élevées, des influences et des aspects divers qu'il n'y a pas toujours moyen d'harmoniser.

La virginité chez les écrivains postnicéens.

Après le concile de Nicée, les noms les plus importants de l'apogée patristique figurent parmi les panégyristes de la virginité. Sans nous arrêter aux écrits *Ad virginem lapsam* ou *De lapsu virginis* (3), nous pouvons inaugurer la série (4) par le nom de saint Athanase, pour continuer par ceux de Grégoire de Nysse (5), de saint Basile (6), de saint Grégoire de Naziance (7) et de

(1) *Clément d'Alexandrie*, p. 246-312. Paris, 1926.
(2) *Origène*, pp. 162 et ss., 205 et ss., 223-307, Paris, 1931.
(3) *PG*, XXXI, 1785-1790 et *PL*, XVI, 367-384.
(4) *PG*, XXVIII, 251-282; voir toutefois *Le Muséon*, 1927, p. 205, 1928, p. 169, et 1929, p. 197.
(5) *De virginitate*, *PG*, XLVI, 317-416.
(6) *Sermo de contubernalibus*, *PG*, XXX, 811-828.
(7) *Carmina de virginitate*, *PG*, XXXVII, 521 et ss.

saint Jean Chrysostome (1), en y intercalant celui de Basile d'Ancyre; n'oublions pas que l'abus des *Subintroductae* donne occasion à plus d'un des chapitres de ces traités. Chez les Latins le premier rang revient alors à saint Ambroise (2), qui utilise d'ailleurs saint Cyprien et les trois grands topiques des Grecs, *laus*, *exempla*, *praecepta*; c'est le grand promoteur de la virginité, bien au delà des limites de son église de Milan. Peu après, saint Jérôme le dépassera encore en insistance et en renom; il en sera question un peu plus loin.

Mais au moment où finissent les persécutions, la spiritualité chrétienne sous sa forme ascétique présentait sa création la plus originale, ou, si l'on veut, était arrivée au terme d'une évolution qui durant deux siècles et demi se préparait avec les ascètes : le monachisme. L'Égypte est la première à le connaître; Rome, l'Orient, l'Occident, le verront rayonner partout et bénéficieront de ses exemples comme de ses doctrines. Peu à peu, mais lentement, les ascètes dispersés dans la vie du monde, les vierges qui se mêlent à la vie de leur famille, finiront par disparaître. Le vœu de virginité qui apparaît chez saint Cyprien, sinon clairement chez Tertullien, a préludé à la profession monastique.

LE MONACHISME ET LES ÉCRITS ASCÉTIQUES ET MYSTIQUES EN ORIENT

Le grand nombre des écrits ascétiques issus des milieux monastiques ne peuvent évidemment tous faire l'objet d'une description dans ces pages et être proposés à la lecture. Il faudra en détacher quelques-uns du milieu de cette abondance, les plus saillants, les plus influents, les plus durables. Mais la lecture des règles cénobitiques, malgré les profondes différences qui séparent notre monde contemporain des circonstances religieuses et culturelles du IVe siècle, sera habituellement rémunératrice,

(1) *Liber de virginitate*, *PG*, XLVIII, 533-596; *De vera virginitate*, *PG*, XXX, 669-810.

(2) *De exhortatione virginitatis*, *PL*, XVI, 335-364, et *De virginibus*, dans *PL*, XVI, 187-232, et *Florilegium Patristicum*, t. XXXI, rec. O. FALLER, S. I., Bonn, 1933.

ainsi que les principaux écrits qui nous font connaître la spiritualité de ces premières communautés. Trois classes d'écrits se présentent à nous : les règles, les biographies, les sentences ou avis des moines expérimentés. Les traités spirituels méthodiquement développés ne tarderont pas à s'y joindre. L'Égypte durant tout le IVe siècle demeurera la terre classique de l'ascèse chrétienne.

Sans doute, cette ascèse austère, rude, parfois excessive, nous étonnera plus d'une fois par cette émulation presque sportive en mortification farouche, qui éveille l'idée d'un « nouveau record à battre chaque jour ». L'attention prépondérante donnée par quelques-uns à la lutte contre soi-même laissera au second plan l'appel du secours de la grâce. Il y a là, de côté et d'autre, des excès, dont la pratique, sinon la théorie, n'est pas toujours justifiable. Mais dans l'ensemble, l'on ne peut oublier le rôle que prennent deux éléments dans les essais de théorie de l'ascétisme égyptien : le rôle de la prière et la place de l'humilité. Si les récits présentent surtout les hauts faits de l'austérité, une proportion plus exacte des divers éléments se dégage de l'étude de l'ensemble de leurs pratiques et de l'enseignement de leurs préceptes. On trouvera dans les remarques qui accompagnent les extraits dans les deux volumes des *Pères du Désert* (1), parfois un peu optimistes, et dans le chapitre du P. Viller (2) consacré au monachisme égyptien, un excellent aperçu de la spiritualité des moines du désert.

Les premières règles.

Parmi ces règles, celle de saint Pacôme, mort en 346, le « fundator Aegypti coenobiorum » comme dit Gennade (*Vir. ill.* 7), tient chronologiquement la première place; on peut la lire dans la traduction de saint Jérôme (3); mais les études contemporaines

(1) J. Brémond, *Les Pères du Désert*, dans *Les Moralistes chrétiens*, 2 vols., Paris, 1927; voir cette Revue, t. LV, 1928, 156-157.

(2) *Op. cit.*, p. 49-67.

(3) *PL*, XXIII, 65-86.

nous réservent sans doute encore plus d'un redressement critique. La vie (faudrait-il dire « les vies » ?) de saint Pacôme (1), sous les mêmes réserves, et avant lui celle de saint Antoine, écrite par saint Athanase, figurent parmi les récits hagiographiques les plus influents. Après cela, on lira l'*Historia monachorum in Aegypto*, traduite librement en latin par Rufin, et l'*Histoire Lausiaque*, dédiée à Lausus, de Palladius; puis, on ne négligera pas les *Apophtegmata Patrum*, dans leur série soit alphabétique, soit systématique, qui contiennent, à côté de naïvetés qui nous font sourire, ou d'anecdotes qui grossissent le rôle du démon, des décisions d'un subjuguant bon sens, ou des réponses d'une finesse psychologique décelant une longue expérience. Leur empirisme est souvent remarquablement éclairé (2).

Les Cappadociens.

A côté du cénobitisme pacomien, l'Orient nous a donné le monachisme basilien, à centralisation beaucoup moins accusée, mais qui est devenue la forme de la vie religieuse exclusivement régnante dans l'Église grecque depuis le VI^e^ siècle. Les *Regulae longius expositae* et les *Regulae brevius expositae*, de saint Basile (3), cette série-ci d'une longueur totale supérieure à l'autre, sont plutôt des résumés de conférences monastiques sur les principes directifs de la vie religieuse, ou de brèves réponses à des questions de conscience et d'interprétation, qu'un code législatif d'ordre religieux. On peut y ajouter les *Moralia*, recueil moral composé de textes du Nouveau Testament divisé en 80 règles, les deux sermons *De iudicio Dei* et *De fide*, avec les deux autres d'une

(1) F. HALKIN, *Les vies grecques de saint Pachôme*, dans les *Analecta Bollandiana*, XLVII, 1929, 376-388, et *S. Pachomii vitae*, Bruxelles, 1932; A. BOON et LEFORT, *Pacomiana latina*, dans la *Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique*, t. VII, Louvain, 1932, *passim*.

(2) RUFIN, *Historia monachorum*, *PL*, XXI, 387-462; HEMMER-LEJAY, *Textes et documents*, t. XV, *Histoire Lausiaque*, Paris, 1912, et *PG*, XXXIV, 995-1262; *Apophtegmata Patrum*, *PG*, LXV, 71-442; *Vita Antonii*, *PG*, XXVI, 835-976.

(3) *Regulae fusius tractatae*, *PG*, XXXI, 889-1052, et *Regulae brevius tractatae*, 1051-1306.

authenticité très probable, sur la discipline ascétique et la renonciation au monde (1). Le reste n'est pas de Basile. Haute idée de la vie monastique, idéal de la vie chrétienne parfaite, similitude divine par un double travail intellectuel et moral, qu'on peut rapprocher d'Origène, lutte contre soi-même, critique de la volonté propre, humilité, prière et présence de Dieu, amour de Dieu, tous ces grands principes de la vie monastique, supérieure pour Basile à la vie anachorétique, sont exposés et développés dans ces œuvres, dont l'influence sur la formation et la durabilité du monachisme grec fut extraordinairement profonde et étendue.

Il est difficile de dissocier les trois grands Cappadociens. Aussi après Basile, il convient de faire une place à son ami Grégoire de Naziance, dont nous avons déjà mentionné le *Carmen de virginitate*. Contemplatif plus qu'homme d'action, il insiste, comme ses contemporains, sur notre « déification » par l'imitation du Christ, but de l'Incarnation. Sa théologie trinitaire a quelque chose de singulièrement élevant. Le frère de Basile, Grégoire de Nysse, nous a laissé plus à lire sur les matières spirituelles et mystiques que son homonyme. On trouvera du profit à lire (2), outre son *De virginitate* déjà cité, son *De professione christiana*, son *De perfectione christiana*, et son *De scopo christianorum*, puis, en montant vers une région plus mystique, la septième homélie sur les *Béatitudes*, qui a quelques idées voisines de l'*Itinerarium mentis ad Deum* de saint Bonaventure, à propos de la vision de Dieu dans le miroir de l'âme pure. On pourrait y ajouter dans le même domaine de la montée vers Dieu de remarquables pages des *Homiliae in Canticum* et de la *Vita Moysis*, qui récompenseraient plus d'une fois par de belles perles la fastidieuse lecture de longs passages d'allégorisme (3).

(1) *PG*, XXXI, 699-870, 653-692 et 619-648.
(2) *PG*, XLVI, 317-416; 237-250; 251-286 et 287-306.
(3) *PG*, XLIV, 755-1120 et 297-430.

Évagre le Pontique et Nil d'Ancyre.

En relation avec Macaire le Grand, de Scété, dont la *Lettre* (1), seul écrit authentique, est à lire, et avec Basile et Grégoire de Naziance, qui l'élèvent l'un au lectorat, l'autre au diaconat, Évagre le Pontique, mort à 54 ans en 399, marque d'une part comme un trait d'union entre la spiritualité du désert et celle d'Origène, et d'autre part il atteint toutes les générations suivantes par saint Maxime le Confesseur qui, deux siècles et demi plus tard, le prend pour son principal maître spirituel; les derniers travaux du P. Viller ont indéniablement établi cette dépendance. A ce titre, beaucoup plus que pour les conflits origénistes, auxquels est mêlé son nom et dans lesquels succombe sa mémoire, il mérite d'être lu. On a pu dire de lui que c'est un des rares lettrés que connut le désert. La division entre l'ascèse pratique et la vie gnostique ou contemplative, la fin de l'ascèse qui doit purifier l'âme pour qu'elle puisse arriver à la connaissance, la nature de l'ἀπάθεια, qui n'est pas celle des stoïciens, la série des huit péchés capitaux, la subordination des vertus, la gnose, ou connaissance, couronnée par la contemplation de la Trinité, tout cela et beaucoup d'autres choses encore sont à relever chez lui; malheureusement ses œuvres sont dispersées. Les *Antirrhetica*, où vient le *De octo vitiis principalibus*, le *Monachus* et le *Gnosticus*, les six cents *Sentences gnostiques*, les deux séries de *Sentences gnomiques*, genre imité des philosophes antiques et généralisé dans les « Centuries » des Byzantins, peuvent se trouver soit dans la *Patrologie* de Migne soit dans des éditions dispersées dans divers recueils (2).

De Nil d'Ancyre, ou l'Ascète, dit aussi Nil le Sinaïte, il y aurait beaucoup à dire et non moins à lire, si l'on pouvait donner

(1) *PG*, X, 1345-1406.

(2) *De octo vitiosis cogitationibus*, *PG*, LXXIX, 1435-1472 et XL, 1219-1286; W. FRANKENBERG, *Evagrius Ponticus* (*Abhandl. der königl. Ges. der W. zu Göttingen. Phil.-hist. Kl.*, Neue Folge, XIII, 2), Berlin, 1912; MUYLDERMANS, dans *Le Museon*, t. XLII, 1929, p. 74-89; GRÉBAUT, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, XXI, 1920-21, p. 206-211; *PG*, LXXIX, 1165-1200 (*De orat.*), et 81-581 (Lettres).

le dernier mot sur les questions de biographie et d'authenticité. Il y a là des idées qui voisinent plus ou moins avec celles de saint Basile, d'autres avec celles d'Évagre ou des Pères du désert. Le *De Ascesi monastica*, le *De oratione*, cent et cinquante-trois paragraphes, « à l'instar des cent et cinquante-trois poissons de la pêche miraculeuse », valent la peine d'être lus, ce dernier traité surtout, qui contient, avec un certain nombre de *Lettres* qu'on pourra lire si on le désire, des passages tout imprégnés de judicieuse expérience; chez lui aussi revient l'ἀπάθεια. On lui a même attribué une adaptation chrétienne du *Manuel* d'Épictète, expression classique du stoïcisme, qui a eu pas mal de succès chez les moines (1).

Diadoque de Photice et le pseudo-Denys l'Aréopagite.

Si nous sommes peu renseignés sur Nil d'Ancyre, au point que plusieurs historiens intitulent « Problème de Nil » les études qui s'occupent de sa personne et de son œuvre, de deux autres auteurs grecs du v^e^ siècle nous savons encore moins et cependant ils exercèrent une influence dévolue à peu d'autres. Ce sont Diadoque de Photice, en Épire, qui était certainement en vie en 457 ou en 458, puisque alors il écrivait une lettre à l'empereur Léon, et le fameux pseudo-Denys l'Aréopagite, dont l'œuvre, éclose vers la fin du v^e^ siècle, commence à être nettement mentionnée et utilisée dans le premier quart du siècle suivant. Ce n'est plus dans le domaine de l'ascétisme qu'ils se cantonnent; ils introduisent, le second surtout, en pleine mystique. Du premier, trop longtemps négligé, on lira les *Centum capita de perfectione spirituali* (2), traité de vie spirituelle concis, descriptif, occasionnellement théorique, basé sur l'expérience, qui parcourt toute la vie spirituelle, vrai combat, depuis ses débuts, la crainte, la prière, la purification, jusqu'à l'union à Dieu par

(1) *PG*, LXXIX, 719-810; 1166-1200; 58-582 et 1286-1316.

(2) *PG*, LXV, 1167-1212 (en latin), et édit. WEISS-LIEBERSDORFER, Leipzig, Teubner, 1912; voir G. HORN, dans la *Revue d'ascétique et de mystique*, t. VIII, 1927, p. 402.

la charité et l'expérience qui l'atteint : œuvre intéressante, expression nette de l'idée grecque, et, chose curieuse, qui aboutit, semble-t-il, par la polémique qui s'y entremêle (chap. 76-88), à faire regarder désormais comme produit de l'erreur messalienne les cinquante homélies pseudo-macariennes qui ont joui longtemps d'un si grand renom. L'autre auteur, qui se cache sous le voile de cet énigmatique Denys l'Aréopagite, fortement teinté de néoplatonisme, extraordinairement lu et commenté en Orient, puis en Occident, s'est évertué à transposer en expression chrétienne la théologie et la mystique plotiniennes. Les cinq parties de son œuvre (1), fort courtes quand on laisse les commentaires, les *Noms divins*, la *Théologie Mystique*, la *Hiérarchie céleste*, la *Hiérarchie ecclésiastique*, celle-ci la moins dépourvue de la marque chrétienne, et les *Lettres*, doivent être lues par quiconque s'intéresse au développement de la spiritualité chrétienne. Pour s'y orienter et y pénétrer avec sûreté, on pourra s'aider de l'étude sur le plotinisme par le R. P. Arnou, qui ne tardera pas à paraître dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*. Une étude approfondie et une initiation à la philosophie religieuse du néoplatonisme est indispensable pour saisir la pensée complète de l'Aréopagite.

Maxime le Confesseur, Jean Climaque et Théodore le Studite.

De saint Maxime le Confesseur, mort en 662, commentateur du pseudo-Denys, il faut dire d'abord qu'il est beaucoup plus disciple d'Évagre le Pontique que de l'Aréopagite, dont il a cependant assuré l'interprétation catholique par ses scholies. On lira avec profit (2) son *Liber asceticus*, dialogue sur l'imitation du Christ entre un abbé et un débutant dans la vie monastique, un commentaire sur l'oraison dominicale, *Orationis dominicae brevis expositio*, et quatre centuries ou séries de cent chapitres sur la charité, *Capita de caritate*. Dans les 200 *Capita theologica et oeconomica* et les 500 *Diversa capita theologica et oeconomica*,

(1) *PG*, III, 585-996; 997-1064; 119-370; 369-584 et 1065-1122.
(2) *PG*, XC, 911-956; 871-910; 959-1080; 1083-1176 et 1177-1392.

où entrent aussi l'élément mystique et l'élément dogmatique, il y aurait bien de ci de là de bonnes choses à prendre, mais l'authenticité de la dernière partie est contestable. Beaucoup plus compilateur qu'on ne l'avait cru jusqu'ici, Maxime le Confesseur occupe cependant une place importante dans l'histoire de la spiritualité, place qui grandit encore en raison des nombreux lecteurs qu'il a rencontrés et marqués de son empreinte.

Moins multiple est la production littéraire de saint Jean Climaque, abbé du Sinaï pendant une cinquantaine d'années et mort en 649 : son seul ouvrage, qui lui a valu son surnom dans la postérité, *l'Échelle* (κλίμαξ) *du Paradis*, fort long, coupé de digressions, inégal de style, tantôt recherché et abstrait, tantôt populaire, mais rempli de pages fines, suggestives et de sage expérience, a été beaucoup lu et goûté par les Byzantins, plus tard par les Latins. Jean avait observé et lu beaucoup; il connaît même Cassien et Grégoire le Grand. Il procède avec ordre depuis les débuts de la vie spirituelle, la pénitence, le renoncement, la pureté ou ἀπάθεια, la prière, ses conditions et ses difficultés, jusqu'à l'adoption divine, la charité, sommet de tout (1).

Pour finir par un nom illustre en Orient et qui mérite d'être plus connu en Occident, cet exposé ou ce programme des principales œuvres de spiritualité issues du monachisme grec, on peut lire de saint Théodore de Stoudion, la *Parva Catechesis*, instructions familières prononcées par le vaillant higoumène et recueillies, après sa mort, au nombre de 134; elles se lisaient dans les monastères grecs encore deux et trois siècles plus tard. Ces instructions prononcées après l'année 820, à une époque singulièrement troublée par l'iconoclasme, traitent des divers devoirs et vertus du moine et révèlent la grande âme et le beau caractère de leur auteur transformé par l'amour du Christ (2).

(A suivre). J. DE GHELLINCK, S. I.

(1) *PG*, LXXXVIII, 631-1210. L'énoncé des expériences mystiques de Jean Climaque intéressait vivement Michel Psellos.

(2) *Theodori parva catechesis*, édit. AUVRAY et TOUGARD, Paris, 1891. On lira entre autres la catéchèse LXXIII.

Le Corps mystique du Christ

A propos du livre du P. É. Mersch.

L'ouvrage du P. Mersch (1) semble avoir reçu partout l'accueil qu'il méritait, c'est-à-dire un accueil excellent. Nous n'allons pas le résumer ici, comme on l'a bien fait ailleurs, en suivant l'ordre des chapitres. Au reste, les deux volumes sont pourvus de sommaires précis, qui dessinent, avant chaque chapitre, la ligne de l'exposé. Nous avons cru plus utile de chercher à dégager la thèse principale des détails et des citations au milieu desquelles elle trace son cours, sinueusement. Évidemment, chercher à comprendre, c'est toujours interpréter. Mais nous croyons que notre interprétation, si elle abandonne parfois la lettre de l'auteur, en respectera fidèlement, dans son ensemble, l'esprit.

Voici la thèse :

L'âme cachée, mais toujours présente et active, de la tradition chrétienne, l'intuition simple mais infiniment riche qui s'est propagée, au cours des âges, sous les formes multiples du discours théologique, le message unique de l'Évangile est le suivant : Un Dieu d'amour s'unissant au maximum à sa création, dans le Christ. — L'acte créateur est un geste d'amour. C'est déjà dire que la création est une œuvre d'union. Toutefois l'idée de création suggère l'image d'un monde extérieur à Dieu, lancé par Dieu hors de lui-même. Or c'est un fait, admis par la théologie catholique, que Dieu a créé l'univers pour se l'intérioriser dans toute la mesure possible, pour l'habiter dans la plus étroite intimité. C'est ce que la théologie énonce en disant que le but de la création a été, non pas en droit, mais en fait, l'élévation à l'ordre surnaturel. Nous dirons donc que l'Univers est l'œuvre

(1) Émile Mersch, s. i. *Le Corps mystique du Christ. Études de théologie historique*, 2 vol. Louvain, Museum Lessianum, 1933, (23 × 15 cm.) xxxviii, 478-448 p. 90 frs. — Nos références indiqueront seulement le numéro du volume et la page.

d'un amour et d'une volonté d'union qui veut aller jusqu'aux extrêmes limites d'elle-même.

Maintenant, comment et à quel endroit va se nouer cette union ? Il est clair qu'elle s'établira principalement entre Dieu et les êtres spirituels; car l'esprit seul est capable d'être uni sans intermédiaire à l'Intelligible pur. Or il se fait — c'est la révélation chrétienne qui nous l'apprend — qu'en un point de l'univers des esprits, une « union hypostatique » est possible, une union telle que Dieu lui-même, « en personne », devienne le « Moi » d'une nature humaine singulière et que ce Moi unique puisse prononcer tout ensemble, dans un sens strict : « Moi je suis homme et je suis Dieu ». Puisque l'amour de Dieu veut aller jusqu'au bout de lui-même, il nouera donc cette union hypostatique réalisable, et il habitera parmi nous, Verbe Incarné, plein de grâce et de vérité.

Sur les autres points de l'immense univers spirituel, l'union se relâche, nécessairement. Il n'y aura plus seulement dualité de natures, il faudra bien que subsiste encore la dualité des personnes. Mais, de la part de Dieu, et si les hommes consentent à se laisser faire, ici encore la fusion sera la plus intime possible. La révélation chrétienne situe la pleine réalisation de cette fusion dans la vie future; dans la vie présente, ce n'en est encore que l' « inchoation » par « l'état de grâce », et elle échappe, du moins le plus ordinairement, à notre expérience; elle n'est connue que par la foi. Sur le mode propre de cette union, la foi ne nous donne pas d'ailleurs d'autre lumière. Nous dirons donc qu'il existe entre nous et Dieu une union « transcendante », signifiant par là qu'elle surpasse en intimité et en profondeur tous les types d'union de notre expérience naturelle.

Seulement, hâtons-nous d'ajouter que cette union de tous avec Dieu se noue « dans le Christ », ou que l'union transcendante de tous s'établit dans l'union hypostatique d'un seul. C'est même cet énoncé qui est la thèse proprement dite du P. Mersch, c'est là qu'on touche, selon lui, l'âme même du Christianisme. Dieu, en effet, n'a pas effectué chacune de ses unions avec les hommes isolément et sans relation réciproque des unes aux autres. Ce

n'est pas ainsi que Dieu aime. Ce n'est même pas ainsi qu'il peut aimer. Son amour créateur et transformant n'a pas pu ne pas être un, comme sa pensée, comme lui-même, et l'univers sorti de cette pensée unique et de cet amour indivisé portera nécessairement, par une certaine unité organique de ses éléments, la marque de cette unité d'amour dont il descend. Non point, d'autre part, que Dieu n'aime parfaitement chacune des personnes et ne veuille la perfection originale de chacune d'elles, mais son unité divine ne lui permet pas de vouloir cette perfection ailleurs que dans un effet d'ensemble où elle s'insère, dans une harmonie où elle se fond. Cette philosophie de l'unité nécessaire de l'Univers (1) est supposée et affirmée implicitement par la doctrine chrétienne suivant laquelle Dieu nous a unis à lui *dans le Christ* (2). Cette doctrine dit principalement deux choses : la première, c'est que l'amour qui a fait le Christ se prolonge dans un amour qui nous fait enfants adoptifs de Dieu, qu'il n'y a pas discontinuité entre ces deux amours, et que même il n'y a qu'un geste d'amour par rapport à l'Univers, geste infiniment simple en lui-même, infiniment complexe à nos yeux qui le regardent de l'extérieur et assistent à son déploiement dans le temps. Mais la doctrine de notre union dans le Christ dit surtout une seconde chose que voici : l'Amour n'est pas seulement un dans son principe, il l'est encore dans son terme, objectivement; l'œuvre de l'amour elle-même est une, et cette unité c'est le Christ. Et ceci même, qu'est-ce à dire ? Cela signifie que le Christ — et entendons bien le Christ dans son humanité — a été, par le seul fait de l'Incarnation, posé dans le monde comme la source unique et nécessaire, — comme « l'instrument », dira la théologie scolastique — de toutes les autres unions que Dieu réalise avec les

(1) Le P. Joseph Legrand a soutenu brillamment cette année, à l'Université de Louvain, une belle thèse sur la solidarité dans l'Univers d'après saint Thomas. Nous espérons qu'il donnera prochainement à son travail une plus large publicité.

(2) Prévenons une méprise : nous n'allons pas dire que l'élévation de l'humanité à l'ordre surnaturel serait impossible sans l'Incarnation, mais seulement que, si l'Incarnation est effectuée, c'est par elle, nécessairement, que les autres hommes seront sanctifiés.

hommes et peut-être avec les esprits purs, ou bien encore comme le principe adéquat de toute la vie surnaturelle de l'humanité, de telle manière que nous soyons « animés » par lui et que nous formions avec lui et par conséquent entre nous une unité organique, et un seul corps.

Telle est, en substance, la signification du dogme de notre union à Dieu dans le Christ. Avec le P. Mersch, regardons-le maintenant d'un peu plus près, ou plutôt apportons quelques-unes des précisions qu'a fournies, à son sujet, la longue histoire de la théologie catholique.

L'humanité de Jésus, par le seul fait de son assomption par le Verbe, est devenue l'unique point de jaillissement de la vie surnaturelle : voilà ce qu'il s'agit d'expliquer. Notons d'abord que l'union d'une nature humaine à la Personne divine ne pouvait pas ne pas conférer à cette nature une « grâce » créée habituelle d'une essence rare et d'une richesse inégalée. On saisira aisément ce point si l'on se rappelle que l'on distingue dans la vie surnaturelle un double don : le premier, c'est Dieu lui-même s'unissant à l'homme; en Jésus , Dieu s'est uni la nature humaine à sa personne, dans le sens défini plus haut, et si l'on veut appeler ce premier don reçu par l'humanité de Jésus, une « grâce », on l'appellera, avec la théologie scolastique, la grâce incréée « d'union » (Saint Thomas, *S. Th.* III. q. 6. a. 6., cité par le P. Mersch, II, 201). Le deuxième don consiste dans l'effet créé que cette présence nouvelle de Dieu produit nécessairement dans notre nature. Peut-on concevoir que Dieu entre en nous, sans nous transformer profondément et sans nous rendre meilleurs que nous-mêmes ? Cette élévation transformante de notre nature, désigne identiquement ce qu'on appelle communément la grâce, grâce sanctifiante (1) et toute la floraison des vertus, des dons du Saint-Esprit et tous les fruits qui la suivent. Il va de soi que chez Jésus, dont la nature humaine est, pour ainsi dire, imbibée de Dieu, cette floraison de la grâce

(1) On peut soutenir sans paradoxe que la grâce sanctifiante est à la fois, *sub diverso respectu*, condition prochaine et effet de l'habitation de la sainte Trinité en nous. Ici, nous ne la considérons que comme effet.

créée est d'une abondance sans pareille. De là vient que Jésus apparaissait, aux yeux de ses contemporains, pleinement « gracieux » et par cela même pleinement séduisant, parfaitement homme, comme jamais homme ne pourra l'être, précisément parce qu'il était plus qu'un homme.

Mais ce n'est pas assez dire : non seulement la grâce créée de Jésus est d'une richesse inégalée, elle est encore « infinie », et c'est cela qui va nous faire comprendre qu'elle est « grâce de chef », comme disent les scolastiques, c'est-à-dire, précisément, la source unique de la grâce de l'humanité toute entière. L'idée de l'infinité de la grâce du Christ, ou, ce qui revient au même, de sa plénitude, semble avoir été suggérée ou peut-être même imposée à la théologie catholique par des textes scripturaires du genre de celui de saint Jean : « Et de plenitudine eius omnes nos accepimus ». A la lecture de ce texte, les théologiens scolastiques ont estimé que la grâce du Christ, bien qu'évidemment non infinie simplement et sous tous rapports, puisqu'elle est, dans l'humanité de Jésus, un effet créé, était du moins infinie en son genre : ce qui veut dire, comme l'explique le P. Mersch, « qu'elle contient tout ce qui relève de la grâce, *quidquid pertinet ad rationem gratiae*, et qu'elle le contient sans mesure » (II, 201). On pourrait dire encore, en d'autres termes, imitant le langage des scolastiques, que l'humanité du Christ réalise et hypostasie en elle-même toute l'espèce de la « gracieuseté ». De là suit immédiatement qu'elle est la source de toute grâce possible, ou que notre grâce n'est qu'une participation à la grâce de Jésus-Christ. Et dès lors aussi on peut parler, avec le P. Mersch, de l'inclusion mystique du genre humain tout entier dans l'humanité de Jésus-Christ, dès le premier instant de l'Incarnation. Cela ne signifie pas que nos individualités étaient comprises d'une manière quelconque, dans le Christ, mais cela veut dire, si toutefois nous comprenons bien le P. Mersch, que tout notre Moi divinisé, tout ce qui nous animera jamais d'une vie supérieure à celle qui nous définit naturellement, toute notre grâce était et reste toujours, tout en étant nôtre, la vie et la grâce de Jésus-Christ.

Cette doctrine de notre dépendance surnaturelle totale vis-à-vis de l'humanité de Jésus-Christ, tandis que la théologie savante l'énonçait en son langage d'école, la piété naïve l'exprimait de son côté en des mots simples, comme lorsqu'elle priait par exemple : Anima Christi, sanctifica me, Corpus Christi salva me : Ame du Christ, Corps du Christ, c'est de toi seul que peut me venir toute ma sainteté et tout mon salut. C'est encore cette même doctrine que traduit en somme, et de la manière la plus émouvante, la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus, et c'est elle enfin que l'instinct chrétien, si sûr, redécouvre spontanément en chacun de nous, tous les jours, sans que nous ayons besoin de l'avoir entendue « aux pieds de Gamaliel ». Un pareil accord de la théologie et de la piété suffirait déjà à justifier sur ce point la thèse du P. Mersch suivant laquelle cette doctrine tient à la substance du Christianisme.

Reste à voir comment la thèse de notre dépendance à l'égard du Christ évoque spontanément l'idée d'une communauté de vie et d'une unité organique — le Corps mystique — formée par nous avec Lui et entre nous.

Le Christ ne nous fait pas seulement participer à sa grâce, mais c'est encore lui qui, par une action mystique de son humanité sur la nôtre — action appelée par les Scolastiques « instrumentale » — fait éclore en nous le premier don de l'ordre surnaturel, la présence nouvelle de Dieu en nous. Or Dieu est non seulement la vie en lui-même, mais une fois présent surnaturellement en nous, il s'y trouve à la manière d'une des conditions réelles de notre activité immanente. Seule la théologie de la vision béatifique nous éclairerait sur ce point : nous y verrions que l'essence divine elle-même, et non pas seulement une forme finie qui en porterait la ressemblance, est devenue, dans la béatitude céleste, vraiment intérieure à notre activité spirituelle et que, justement, cette immanence ontologique fonde prochainement, pour notre esprit, la possibilité de connaître Dieu lui-même, dans son essence et non plus seulement dans un de ses effets. Non pas que Dieu, d'autre part, soit devenu, pour les élus, le principe adéquat de leur activité vitale — autant

vaudrait dire qu'ils ont cessé d'exister et c'est pourquoi, Dieu n'est pas leur vie au sens le plus rigoureux; Dieu participe néanmoins aux conditions de leur activité subjective assez pour qu'on puisse dire qu'il est leur vie dans un sens diminué. Et ce que nous disons de l'état final de l'union divine, on peut l'appliquer, en une certaine mesure, à son état commencé, c'est-à-dire à la vie présente du chrétien, s'il est vrai que cette vie présente est bien réellement l' « inchoation », le pèlerinage vers l'éternité, s'il est vrai, dirait un métaphysicien, que l'autre vie est, dès ici-bas, véritablement « en devenir ». Ainsi donc, le chrétien, dès à présent, peut dire qu'en un certain sens Dieu est sa vie.

Maintenant, il est clair que l'essence divine se communique à une multitude d'esprits sans pour cela se multiplier elle-même. Il n'en est pas de Dieu comme de la nature humaine. Celle-ci aussi se communique à la totalité des individus. Mais elle n'existe pas en elle-même avant cette communication. Ce sont les individus qui la font être, et c'est pourquoi elle est répétée en chacun d'eux. Au contraire Dieu préexiste aux esprits, et d'ailleurs il est l'Être transcendant, sans dépendance d'aucune sorte à l'égard des créatures. Si donc il se donne aux esprits dans son essence, les individus qui le reçoivent ne lui imposent à aucun degré les conditions de leur individualité, et donc ne le répètent pas numériquement.

De là vient que, dans l'ordre surnaturel, surgit entre les hommes une union bien plus étroite et des relations de charité beaucoup plus intimes que celles que fonde la seule communauté de l'espèce humaine. C'est le même Dieu, le même numériquement, et non plus seulement spécifiquement, qui est ma vie et qui est la vie de mon frère, et qui partant fusionne les hommes entre eux, bien mieux que n'arrivent à le faire les meilleurs amours humains. Si, maintenant, nous mettons toutes ces remarques ensemble, et si nous nous souvenons que cette identité de la vie divine nous vient par le Christ, nous comprendrons qu'on puisse déjà parler d'une unité vitale de l'humanité en Jésus-Christ.

Une seconde raison nous y engage. La grâce créée elle-même,

que l'habitation surnaturelle de Dieu ou bien suppose à titre de condition prochaine ou bien produit, la grâce est elle-même une vie, au moins en ce sens qu'elle pénètre dans nos activités vitales naturelles, pour les transformer et les élever. Notons en passant, que cette élévation de la nature par la grâce est discernable à notre expérience, du moins lorsque l'emprise de la grâce est particulièrement puissante, comme c'est le cas chez les grands mystiques chrétiens. On a observé plus d'une fois que 'intensité de leur vie religieuse, loin d'inhiber leurs facultés naturelles, les déployait au contraire et les adaptait merveilleusement aux tâches de la vie; et chez Jésus, dont la grâce fut parfaite, parfaite aussi fut son humanité. Notre grâce créée est donc vie; et d'autre part, elle est « participation » à la grâce infinie de Jésus-Christ; elle est donc aussi sa vie en nous, tout en étant nôtre — et c'est pourquoi nous avons ici une deuxième raison de parler de notre unité vitale avec le Christ et entre nous.

Nous formons donc le Corps mystique unique de Jésus-Christ; mystique, c'est-à-dire dont l'unité échappe à notre expérience, ou tout simplement mystérieux. Dirons-nous que de ce corps, c'est Jésus lui-même qui est l'âme ? On le pourrait, sans doute. Mais plus ordinairement, le nom d'âme du Corps mystique est réservé, semble-t-il, à Dieu lui-même ou encore au Saint-Esprit. De Jésus-Christ, conformément au langage de saint Paul, la théologie s'est accoutumée à dire qu'il était la tête du Corps mystique. Mais en vérité, il n'y a là qu'une métaphore, comme aussi est purement métaphorique le mot de Corps mystique lui-même, et celui d'âme appliqué au Saint-Esprit. Il serait aisé, mais assez vain, de montrer que, par exemple, la vie divine en nous n'est comparable que très lointainement, en définitive, à l'âme de la vie animale et même de la vie humaine. Toutefois, l'usage de ces métaphores a sa raison d'être. Elles sont peut-être, parmi les maigres ressources du langage humain, les expressions les moins inaptes à traduire l'unité réelle mystérieuse que nous avons avec Jésus-Christ.

Il semble qu'à présent le sens de la doctrine de notre union à Dieu dans le Christ apparaît avec assez de clarté. Toutefois,

l'Écriture et la Tradition ajoutent à la doctrine ainsi définie d'autres éléments essentiels. Nous avons dit que le Christ possédait en lui, de par le seul fait de l'Incarnation, l'infinité de la vie surnaturelle, et qu'en un sens, nous étions donc dès lors inclus en lui. Puis, supposant qu'il faisait jaillir l'eau vive de sa grâce sur l'humanité, nous avons regardé cette humanité s'organisant en une vaste unité religieuse. Mais justement, en quoi consiste cette action par laquelle le Christ verse sur nous la plénitude de ses dons ? Voilà la question qui reste à résoudre, à la lumière de la Tradition chrétienne.

Nous ne croyons pas trahir la pensée du P. Mersch et son interprétation de la Tradition en disant que l'action de la grâce du Christ sur les hommes comprend deux phases principales. La première phase est remplie par l'action méritoire du Christ. Il fallait d'abord que la vie du Christ nous « méritât » notre sanctification effective. Mais, dira-t-on, le Christ pouvait-il mériter pour d'autres que pour lui-même ? Sans aucun doute, puisque ces autres ne lui étaient pas étrangers, puisque le Christ était, au sens expliqué plus haut, le genre humain tout entier : sa grâce de chef, étant vraiment infinie, conférait à toute son action une valeur satisfactoire véritablement universelle (II, 180 suiv.).

Nous avons dit que la vie du Christ nous a mérité le salut. En réalité, ce fut beaucoup moins sa vie que sa mort. La pensée chrétienne la plus authentique, celle du magistère ecclésiastique et celle des saints, est unanime à attribuer le salut de l'humanité moins au déploiement de tout le génie, humain et divin, du Maître, prédicateur, docteur, thaumaturge, qu'au sacrifice qu'il en a fait sur la Croix. Dans le Christ vivant encore de sa vie terrestre, la plénitude de la grâce ressemble à une immense nappe d'eau silencieuse, à fleur de terre. Elle est là tout près de nous, et nous n'aurions qu'à nous courber, pour apaiser notre soif. Mais elle est cachée sous la roche, et seul un coup de pioche vigoureux pourrait la faire jaillir en source pressée. Semblablement, il a fallu que le Cœur de Jésus fût transpercé par la lance. L'imagination divine a inventé cette merveille — preuve à elle seule que le christianisme n'a pu être conçu par le stérile

bon sens des hommes — de faire se lever sur la souffrance et sur la mort une vie qui ne meurt pas. De sorte que l'on peut dire que le corps mystique du Christ est né sur la Croix; et aujourd'hui encore il ne grandit, en somme, qu'on se remettant sur la Croix.

Encore faut-il ajouter qu'une seconde phase de l'action du Christ reste nécessaire à l'apparition du Christ mystique. C'est la phase qu'on pourrait appeler « sacramentelle », celle qu'on désigne d'ordinaire du nom d'application des mérites du Christ. Le P. Mersch a bien montré que la Tradition aussi bien latine qu'occidentale attribue à la sainte Eucharistie le rôle principal dans l'action sacramentelle et dans l'édification du Corps du Christ. Qu'on lise, par exemple, les beaux textes de saint Cyrille d'Alexandrie (I, 427 suiv.), de saint Augustin (II, 25, 100) et d'autres encore, on y verra que le mouvement naturel de la pensée chrétienne tend à rattacher immédiatement à l'Eucharistie notre union mystique dans le Christ. Le P. Mersch aurait pu citer encore la doctrine de saint Thomas sur la subordination des sacrements à l'Eucharistie, d'après laquelle les Sacrements ne confèrent la grâce que par la vertu de l'Eucharistie et en tant qu'ils en impliquent le vœu (Saint Thomas, *S. Th.* 3. q. 73. a. 3 — q. 79, a. 1. — q. 80. a. 1). Cette primauté de l'Eucharistie n'étonnera pas si l'on réfléchit que le Sacrement produit ce qu'il signifie. Or l'Eucharistie, plus sensiblement que les autres rites sacramentels, est le geste de Jésus versant la plénitude de ses dons dans le vide immense que nous sommes.

Au terme de cette double action du Christ, le Corps mystique de Jésus-Christ est donc là debout et vivant, corps vraiment un, puisque la vie qui l'anime et qui court à travers ses membres, descend tout entière d'une seule « tête », et reste, tout le long de son parcours, la vie de l'Homme-Dieu. Désormais, tout le corps de la Chrétienté n'est plus devant Dieu, quand il prie, qu' « un seul suppliant, immense et perpétuel » (II, 104) : car notre prière individuelle, tout en étant vraiment nôtre, n'est pas moins vraiment sa prière à Lui, puisque c'est lui qui l'inspire et que seule, sa grâce, qui fleurit en nous, en fait le prix. Et de même notre souffrance généreusement acceptée : elle est sienne, elle

également, non pas en ce sens, c'est clair, qu'il en éprouve maintenant dans sa propre chair individuelle le retentissement douloureux, mais parce que la grâce de l'accueillir « chrétiennement » est un don qui vient de lui (II, 105). Et pareillement notre amour. Et c'est pourquoi, il faut finir en répétant le mot de saint Augustin : « Et erit unus Christus amans seipsum » (II, 130, 337).

Telle est, dans son ensemble, la doctrine de notre union dans le Christ, d'après l'enseignement de la théologie catholique. Et la thèse du P. Mersch consiste à dire que cette doctrine a été, à travers les siècles, l'âme vivante de la pensée chrétienne. Non pas qu'elle ait jamais fait l'objet d'un exposé systématique à une époque quelconque du Christianisme. Mais justement il en était d'elle comme de l'âme des vivants : cette âme échappe à nos sens, et cependant elle est partout présente, toujours active, et c'est d'elle qu'émanent mystérieusement tous les phénomènes qui se jouent à la surface de la vie. De la même manière, le P. Mersch a cherché — et a réussi — à montrer que les formules les plus fameuses de nos dogmes principaux s'inspiraient de la doctrine du corps mystique et plongeaient en elle leurs racines (II, 341). Il faut encore ajouter que les différents âges de la pensée chrétienne n'en ont pas tous considéré les mêmes aspects. Dès les origines, nous voyons saint Jean accuser plus que saint Paul l'idée de la « vivification » produite en nous par l'union au Christ (I, 217). Saint Augustin et saint Cyrille d'Alexandrie, deux contemporains, offrent des différences appréciables, notées avec précision par le P. Mersch, ainsi que, dans leur ensemble, la théologie de l'âge patristique et la théologie médiévale.

Nous ne croyons pas qu'on puisse contester sérieusement la thèse ainsi comprise, et ce sera, ce nous semble, le grand mérite du P. Mersch d'avoir écarté définitivement — sans avoir l'air de l'avoir cherché (Introduction, I, XXIV) — la conception que lui-même appelle « morale » du Corps mystique; d'avoir montré, sur la foi de textes patristiques très hardis et trop oubliés, que la tradition la plus sûre a professé, à l'égard du Christ mystique, un réalisme non déguisé. Ce n'est pas qu'on ne

trouvera, de-ci de-là, des exégèses un peu libres et qui sollicitent légèrement les textes dans le sens d'une idée chère (par exemple, à notre avis, II, 71, 72). Il est, également, très probable que des monographies spéciales sur chacun des auteurs étudiés par le P. Mersch modifieraient plus ou moins le tableau qu'on nous offre ici. Personne au monde ne peut se flatter de pouvoir lire avec un égal succès des œuvres aussi différentes que celles du Nouveau-Testament, de l'époque patristique, de saint Thomas, des Réformateurs, de Monsieur Olier, dont chacune réclamerait sa méthode propre d'interprétation. Mais, en dépit de déficiences inévitables, cette large enquête historique sur la doctrine du Corps mystique devait être faite à notre époque, et il faut féliciter le P. Mersch d'en avoir eu la hardiesse, d'autant plus que son résultat d'ensemble, encore une fois, semble devoir triompher des critiques.

Outre cette valeur de la thèse dans son ensemble, que de mérites de détail, sur lesquels on voudrait pouvoir s'attarder ! La nature du sujet traité imposait à l'auteur un langage austère et un style dépouillé de toute éloquence. Mais, à maints endroits, on surprend tout à coup l'accent d'une émotion discrète. Qui sait lire ne s'y trompe pas : un grand amour circule sous l'écorce rugueuse, une très ancienne intimité de toute l'âme avec le sujet s'y révèle sans qu'elle le veuille. Ailleurs ,en fin de chapitre surtout, l'esprit, un peu dispersé à travers la multitude confuse du détail, est heureux de rencontrer des pages de synthèse, toujours très pleines,sur la pensée d'un homme ou d'une époque. Nous signalons également l'exposé de la conception protestante du Corps mytique (II, 237-248). Cette conception et la thèse, dont elle sort immédiatement, de la justification extrinsèque, se rattachent toutes deux plus lointainement, du point de vue logique, au nominalisme d'Occam; le P. Mersch a retracé les étapes dialectiques de leur genèse et de leur développement avec une vigueur et un bonheur de formules rarement égalé. Puis, voici des pages de critique très fine sur une certaine roideur de l'ascétisme des Bérulliens (II, 306-320); l'auteur y réussit à équilibrer, avec une parfaite sûreté, les exigences absolues de l'austérité chrétienne

avec l'amour de toute la nature humaine que l'Incarnation réclame de nous. Tous ces mérites et bien d'autres n'échapperont pas au lecteur attentif et bienveillant.

S'il y avait une question, de quelque importance, à poser, ou quelque doute à éclaircir, il porterait, selon nous, sur le sens des expressions d'unité et d'identification employées par l'auteur pour définir nos relations avec l'humanité du Christ. Sans doute, la Tradition autorise ce langage. Mais l'insistance du P. Mersch nous paraît dépasser légèrement la mesure, ou plutôt, il eût fallu, croyons-nous, qu'elle soit équilibrée par une insistance égale, de sens opposé, sur la séparation nette qui demeure entre chacun de nous et le Christ et même entre notre grâce et celle du Christ. Non seulement notre « unité mystique » avec le Christ n'abolit pas, c'est trop clair, l'altérité stricte de nos personnes, mais même à parler rigoureusement, notre grâce, bien que venant du Christ et restant en lui, est « nôtre » tout simplement, de la même manière que notre être créé, bien que demeurant en Dieu, est nôtre et n'est pas l'Être divin. Mais nous ne voulons pas nous abandonner ici à la controverse. Nous le voulons d'autant moins que le P. Mersch compte nous livrer, dans un avenir que nous espérons prochain, une étude théorique sur le Corps mystique, à laquelle de longues années de réflexions l'ont parfaitement préparé. Bornons-nous seulement à souhaiter quelque précision sur l'idée de la plénitude de la grâce dans l'humanité du Christ et la réponse à la question que voici : la vie divine et la grâce étant ce qu'elles sont, peut-on parler, sans absurdité logique, d'une « participation » de tous à cette vie et à cette grâce dans l'humanité du Christ ? Il nous semble que la solution de tels problèmes et des problèmes connexes rendraient d'appréciables services à notre théologie spéculative. Nous les attendons du P. Mersch avec non moins de confiance que d'impatience.

Terminons d'ailleurs en disant, pour l'encouragement de tous — et nous sommes sûrs que le P. Mersch ne nous contredira pas — que si l'étude historique et spéculative du Corps mystique est nécessaire dans l'Église, il existe, fort heureusement, une

intelligence de ce même Corps, qui est ouverte, Dieu merci, à tous les esprits. Si cette doctrine est, comme on le veut avec raison, le cœur du Christianisme, il serait intolérable de penser que le Christ ne l'ait pas rendue intégralement accessible au moindre de ses petits. C'est qu'il y a une connaissance concrète des réalités religieuses que ne donne pas la subtilité de l'esprit, qu'éveille seule l'action, la vie, et la pratique de l'amour. Le saint sait parfaitement que, lorsqu'il médit de son frère, un Autre est affligé, un Autre est blessé et que ce trait malicieux atteint, de quelque manière qu'il ignore, le Cœur de Jésus. Et il sait aussi très bien que toute grâce qui ait jamais fleuri en son cœur lui est venue de l'Eucharistie qu'il a reçue dans le néant et dans la misère de lui-même. Et il sait enfin que sa sainteté et son salut sont liés à l'obéissance à l'Église, c'est-à-dire à son insertion dans la société du Christ, symbole visible de l'unité invisible que nous formons avec Lui. Le saint, en sachant cela, à sa manière expérimentale et concrète, a compris à fond le Corps mystique, au moins selon quelques-uns de ses aspects. Il y a des yeux qu'ouvre l'amour, et ce sont eux « l'unique nécessaire ».

L. Malevez, s. i.

Le Chant des fidèles

Sa place dans le mouvement liturgique; son organisation.

Depuis plusieurs années, le mouvement liturgique constitue, en Belgique, une des sources les plus efficaces du renouvellement de la vie chrétienne. Dégagé des polémiques des premiers jours et des discussions oiseuses sur des questions secondaires d'art ou d'archéologie, ce mouvement propose, comme objet central de ses préoccupations et des études qu'il suscite, le Saint Sacrifice de la Messe. Il a défini nettement le but vers lequel tend toute son activité : faire comprendre au peuple le sens du grand mystère de notre foi, l'y intéresser, lui apprendre à y participer avec les dispositions que doit apporter, à l'acte le plus sublime et le plus essentiel de sa vie, un chrétien conscient de sa dignité et de ses prérogatives.

Cette netteté de vue, qui caractérisait la récente semaine liturgique de Louvain, permet de préciser l'importance relative de toutes les questions se rattachant à la liturgie et de fixer aux diverses activités qui se déploient à l'intérieur du mouvement leur rôle plus ou moins important (1).

Parmi ces activités, le chant d'église apparaît de plus en plus comme un facteur capital du développement de la piété liturgique

On a toujours, avec raison, considéré Pie X comme un des plus ardents promoteurs du culte catholique. Or, si l'on recherche ce que ce saint Pontife a fait pour le mouvement liturgique, on constate que presque toute son activité dans ce domaine a porté sur la musique d'église : le *Motu proprio* et l'édition vaticane, deux monuments musicaux qui résument ses réformes liturgiques (2).

(1) Il est assez remarquable que, durant la semaine, on n'ait été amené à soulever aucune de ces questions concernant les arts liturgiques (ornements, vases sacrés, etc.) que certains détracteurs du mouvement présentent comme l'unique préoccupation des liturgistes.

(2) La réforme du Bréviaire, tout en étant liturgique, n'était cependant pas

D'autre part, dans la Constitution apostolique : « *Divini cultus* », Pie XI constate que : « Si dans ces derniers temps, le peuple chrétien a pénétré plus profondément le sens des mystères, c'est grâce à la participation plus active à la psalmodie sacrée (1) et aux supplications publiques ».

Nous pensons que ces déclarations des Souverains Pontifes nous autorisent à réclamer, en leur nom, une place privilégiée pour la musique dans les préoccupations liturgiques.

Qu'on le remarque bien, la musique religieuse n'est pas considérée par eux comme un ornement du culte, un éclat extérieur dont on entoure les cérémonies pour les rendre plus attrayantes aux fidèles, mais comme un acte du culte lui-même. Chanter à la messe, c'est pour le fidèle exercer sa fonction liturgique propre. Dans une messe solennelle, le fidèle remplit, en chantant, le rôle de participant au Sacrifice que lui réserve sa qualité de chrétien.

On a beaucoup discuté, ces derniers temps, la légitimité et l'opportunité de la messe dialoguée. Sa réalisation demande beaucoup de circonspection, vu les difficultés qu'elle présente; aussi l'autorité se montre-t-elle réservée dans ses approbations. Mais le principe qui inspire les apôtres de cette pratique est admis depuis longtemps; c'est précisément celui qui a décidé les Souverains Pontifes à promouvoir, sans réserve, le chant collectif des fidèles : la messe est, à des degrés différents, l'action de tous; l'activité des assistants se manifeste, très naturellement, par le dialogue entre eux et le célébrant, ministre unique du Sacrifice et porte-parole des fidèles.

Le dialogue récité ou le dialogue chanté est un moyen excellent pour le fidèle d'assister à la messe et d'y remplir son rôle (2);

appelée à exercer une influence particulière sur le mouvement liturgique tel que nous l'entendons ici.

(1) Psalmodie est pris ici dans le sens général de chant sacré; la plupart des formes musicales grégoriennes sont issues de la psalmodie.

(2) En parlant de dialogue entre le prêtre et l'assistance nous n'excluons aucunement le chant de l'Ordinaire. Bien plus, les chants du Propre eux-mêmes qui, primitivement, avaient la forme antiphonique ou responsoriale supposent la réponse du peuple par acclamation au psaume de la Schola.

si l'usage du dialogue récité est soumis à des restrictions, qu'imposent les circonstances, la pratique du chant d'ensemble est au contraire recommandée avec insistance. Et ceci non point pour la raison qu'on faisait ainsi au IVe siècle, mais parce que la messe, telle qu'elle se dit ou se chante aujourd'hui, comporte une telle participation.

Nous concluons de ces considérations que le chant vraiment liturgique est celui auquel prend part la foule, l'ensemble des assistants. Il n'est pas un ornement adventice, surajouté au culte, tels les bouquets que l'on met sur l'autel les jours de fête pour donner un air de joie aux cérémonies, mais il est un moyen tout naturel pour le chrétien de s'unir à la messe solennelle. Celui qui vient à la messe chantée a le droit d'y répondre au prêtre parce que le prêtre s'adresse à lui du haut de l'autel et le convie à s'unir personnellement à la grande action.

Pour Pie X, la musique sacrée, c'est, par excellence, le chant grégorien, exclusivement prescrit pour certaines parties de la liturgie, modèle suprême de toute musique sacrée. Le Pape le propose aux fidèles comme étant le leur, celui à l'usage duquel ils doivent s'exercer, afin d'éviter, dit Pie XI, qu'ils se comportent aux offices en étrangers ou en spectateurs muets.

La préférence marquée que les Papes témoignent au chant grégorien, surtout quand il est exécuté par le peuple, ne doit pas nous faire méconnaître l'intérêt très réel qu'ils portent à la musique polyphonique ancienne ou moderne. Les maîtrises ont été aussi l'objet de leur sollicitude durant ces trente dernières années et celle-ci ne s'est pas seulement manifestée dans des déclarations théoriques.

Cependant, il faut reconnaître que le rôle de la maîtrise est moins directement liturgique que celui de la foule; il a davantage un caractère ornemental. Réservées à un groupe choisi, les exécutions musicales ont en vue de réaliser la splendeur du

Dans certaines paroisses, le peuple alterne avec la Schola le psaume de l'Introït; cette exécution est d'un effet très heureux et tout à fait conforme au caractère de la pièce.

culte, chose infiniment désirable évidemment, mais qui risque toujours de laisser oublier aux assistants qu'ils ne sont pas de simples auditeurs, mais qu'ils ont une fonction à remplir dans le Saint-Sacrifice (1).

Les appels du Saint-Siège en faveur de la musique polyphonique ont trouvé un écho en Belgique. Depuis quelques années les maîtrises s'y multiplient; les cathédrales et quelques grandes églises en sont pourvues; la plupart d'entre elles, grâce à la collaboration d'établissements d'enseignement libre, ont même un chœur à voix mixtes.

Sous la direction et l'ardente impulsion de M. le Chanoine Van Nuffel, de jeunes prêtres, formés par lui à l'école et à la maîtrise de Malines, s'en vont créer des chœurs d'église et porter aux quatre coins du pays cette tradition de polyphonie religieuse ressuscitée par la maîtrise de Saint-Rombaut.

Les progrès sont lents, car les obstacles à vaincre sont innombrables; qu'on songe seulement à l'ignorance et au manque de formation musicale dans les éléments recrutés pour constituer les chœurs (2). Cependant, de ce côté, l'avenir est plein d'espoir, car l'intérêt pour ces manifestations artistiques ne cesse de croître, ainsi que le nombre des chefs capables de les réaliser.

On voudrait pouvoir parler avec autant d'optimisme de la situation, dans notre pays, du très grand nombre d'églises non pourvues de maîtrise.

A côté de quelques cathédrales qui voient se dérouler, à chaque grande fête, de somptueuses cérémonies, des milliers d'églises rurales ou même urbaines de moindre importance sont encore,

(1) On peut éviter cette attitude trop passive des fidèles et tenir en éveil leur attention en leur confiant, même les jours où la maîtrise assure l'exécution musicale de l'Ordinaire, les acclamations liturgiques. Au congrès liturgique de Malines (1924), un apôtre du chant populaire regrettait avec raison qu'on en vienne « à condamner au silence, les jours de fête où ils sentent davantage le besoin d'extérioriser leurs sentiments religieux, les bons chrétiens qui, tout au long de l'année, assurent la beauté de l'office par le chant grégorien ».

(2) Voyez dans *Musica Sacra*, 1933, p. 3 sqq. l'article de M. le Chanoine Van Nuffel sur les lacunes regrettables de notre enseignement musical au point de vue de la musique d'église.

ou presque, dans l'état où les a trouvées le *Motu proprio*.

L'intérêt très légitime qu'on porte aux maîtrises et leur succès chez nous n'a-t-il pas fait un peu perdre de vue la réforme de la plus grande partie de nos jubés ?

La maîtrise, en effet, ne résoud le problème de la musique sacrée que pour un nombre restreint d'églises (1); à côté des paroisses privilégiées qui peuvent grouper en suffisance des musiciens pour constituer un chœur polyphonique, il reste la grande masse des autres, plus modestes, mais si dignes d'intérêt, dont les ambitions doivent se borner à une exécution artistique du chant grégorien.

Pour ces paroisses, le chant des fidèles est, à notre sens, la vraie solution. Il supplée à l'insuffisance des jubés occupés par des chantres dépourvus de formation musicale et surtout de souci liturgique. Si l'on ne veut pas se résigner à voir se perpétuer ces grand'messes bâclées en vitesse par un organiste-chantre et trois braillards, le scandale d'un trop grand nombre d'églises, il faudra en arriver à faire chanter toute l'assistance ou du moins une partie importante des assistants.

Par ailleurs, la stabilité plus grande des personnes qui fréquentent ces églises et l'unité plus intime de ces paroisses permettent de réaliser plus facilement un chant dont la condition essentielle est l'unité du chœur qui l'exécute.

* * *

Nous parlons de chant des fidèles, de « chant populaire »; ce nom seul est déjà pour certains un motif de défiance et de mépris. Que peut-il bien se cacher de vulgaire et de grossier sous une pareille appellation ?

(1) La maîtrise polyphonique est une solution possible du problème musical religieux; elle n'est pas la seule solution, même dans les églises qui peuvent la réaliser; elle n'est certainement pas la meilleure si elle aboutit — hélas ! n'est-ce pas souvent son résultat ? — à exclure complètement le chant exécuté par tous les assistants. Qu'on relise à ce sujet le § 3 du *Motu proprio*; l'intention du Pape de voir réalisé partout le chant collectif y est évidente, et cela parce que c'est, pour le chrétien, une excellente manière d'assister à la messe solennelle.

Chant populaire signifie chant exécuté par tous les assistants, mais en aucune façon chant exécuté vaille que vaille par la foule, sans ordre, ni préparation, ni direction. Le chant populaire doit être artistique au même titre que le chant des solistes; l'intervention de la masse n'est pas une raison pour porter atteinte à la dignité qui convient à la maison de Dieu. Plutôt imposer silence à la foule que de tolérer qu'elle transforme l'église en une foire.

Notons cependant que le chant d'une masse chorale est artistique d'une autre façon que le chant d'un soliste. Le chant de la foule comporte, par exemple, un tempo plus lent, plus solennel que celui d'un chœur réduit; ce qui fait sa beauté propre, c'est la vigueur de l'ensemble qu'accentue l'unisson, c'est la cohésion et la fusion parfaite des voix qui n'est pas possible sans un rythme bien défini tout en restant discret, surtout en grégorien; les nuances n'ont rien de mièvre, de recherché, dans le chant populaire; on aime à entendre des fins de phrases douces et larges, des attaques nettes et enlevées, un éclat modéré, sans cri et sans effort, quand la mélodie atteint l'aigu.

On ne voit vraiment pas au nom de quels principes des « artistes » voudraient tenir à l'écart de nos églises un chant qui cherche à réaliser cette perfection. Sans doute, il faut de l'art à l'église et il n'y en aura jamais trop, mais cet art est un art religieux, c'est-à-dire subordonné au culte et destiné à favoriser la prière. Celui qui chante à l'église est d'abord un chrétien qui prie. Peut-être est-il aussi un artiste, fier de faire à son Seigneur l'hommage de son talent; mais Dieu qui lui a donné de pouvoir le louer avec art ne lui reconnaît pas le droit de faire taire son frère qui veut, lui aussi, de son mieux, chanter sa prière au Seigneur.

Le chant d'église n'est pas le privilège d'une caste d'esthètes, c'est un moyen mis à la disposition de tous pour favoriser une assistance attentive et active aux offices de l'Église (1).

D'aucuns croient que « l'heure n'a pas sonné pour la parti-

(1) Voyez à ce sujet : D. J. Kreps : *Démocratie ou aristocratie grégorienne*, dans *Questions liturgiques et paroissiales*, février 1933, p. 19.

cipation effective et générale des fidèles » (1) au chant liturgique. Nous ne le pensons pas et la meilleure preuve en est, à notre avis, le résultat obtenu dans les églises, trop rares hélas !, où on l'a essayée.

Et qu'on n'aille pas, sous prétexte d'incapacité musicale des masses, réduire le répertoire abordable par une chorale populaire à un ou deux Ordinaires de la messe et à quelques motets aussi syllabiques que possible.

Nous connaissons pas mal de paroisses pratiquant depuis une dizaine d'années le chant collectif, non seulement sans défaillance mais avec une amélioration constante de leurs exécutions; plusieurs, et pas des plus favorisées au point de vue musical ni même religieux, ont l'usage courant de six Ordinaires de la messe, de trois Credo, d'une dizaine de Tantum, d'un choix varié de motets grégoriens en latin et de cantiques français.

Évidemment tout cela demande du travail. Le chant des fidèles, moins que tout autre, ne s'improvise pas; il est le fruit d'efforts persévérants et continuels déployés pour ne pas perdre ce qui est acquis, pour augmenter le répertoire, pour améliorer la qualité des voix. Mais ces efforts poussés avec méthode ont toujours été couronnés de succès, non seulement dans le domaine musical mais plus encore dans le domaine religieux, par un accroissement sensible de la piété dans la paroisse.

Ce qui est exact, c'est que ces réalisations sont souvent isolées. La réforme du chant sacré dans nos paroisses est trop dépendante de la bonne volonté et de la compétence musicale du curé, obligé d'en assumer toute la charge et de résoudre seul les nombreuses difficultés qu'elle présente.

Le mouvement grégorien n'a pas encore atteint, dans l'ensemble du pays, le stade d'organisation méthodique nécessaire si on veut toucher toutes les églises. Une telle organisation comporterait la formation des divers collaborateurs qui sont appelés à travailler dans les paroisses, la direction et la coordination des efforts

(1) J. Van Nuffel : *La réforme de la musique d'église et l'enseignement de la musique* dans *Musica Sacra*, Mars 1933, p. 33.

individuels, l'inspection, l'organisation de manifestations collectives, comme les journées grégoriennes, où l'on prend conscience des progrès du mouvement, où l'on se communique ses expériences et d'où tous retirent cette conviction et cet enthousiasme qui triomphent des obstacles et retrempent les volontés.

Cette organisation est nécessaire à tout mouvement qui veut progresser; qu'on voie la façon dont les sections d'Action Catholique se sont développées chez nous.

La pratique du chant d'ensemble dans une église suppose la constitution de deux groupes : la Schola grégorienne et la chorale populaire.

Les lois liturgiques réservent à la Schola une partie assez considérable du chant : en principe tout le Propre de la messe et la moitié de l'Ordinaire chanté par alternance avec la foule.

Cette règle n'est pas absolue. Pour des raisons d'ordre pratique (1), plusieurs églises exécutent l'Ordinaire en faisant alterner la chorale féminine avec la foule soutenue par la Schola. Cette disposition, bien que contraire à la lettre des lois liturgiques, nous paraît cependant tolérable; les nécessités de la formation des chorales populaires l'imposent dans la plupart des cas. Elle présente l'avantage de noyauter le chant populaire par le groupe puissant et bien exercé que constitue la Schola (2).

(1) Cfr. D. J. Kreps, l. c. p. 29.

(2) On pourrait peut-être justifier cette apparente désobéissance aux lois liturgiques en considérant de plus près l'objet qu'elles ont en vue. On appelait jadis *Schola* un groupe de chanteurs (souvent des clercs), formés spécialement en vue de l'exécution des pièces difficiles, du Propre, des intonations...; elle avait un rôle strictement liturgique, une place fixe entre le peuple et le presbyterium, des insignes et costumes spéciaux. Quand les lois ecclésiastiques disent que les femmes ne peuvent faire partie de la Schola c'est, nous paraît-il, de cette Schola qu'il faut les entendre. A l'heure actuelle cette Schola n'existe plus que dans les abbayes, les monastères, ou encore dans des pensionnats où un groupe d'enfants remplit le rôle liturgique de chantres, tout comme un autre groupe remplit celui d'acolythes.

Nous appelons aujourd'hui Schola grégorienne un groupe de chanteurs sans rôle liturgique, formés à la connaissance du chant grégorien et dont la fonction est, comme nous le développerons plus loin, d'entraîner, de noyauter la masse et au besoin de remplir, pour les parties du Propre, le rôle de l'ancienne

La chorale féminine, d'autre part, groupe souvent bien exercé à cause de sa docilité et de son assiduité aux répétitions, n'est pas assez puissante pour soutenir et guider à elle seule le chant d'ensemble; mais elle peut, sans crainte, assurer une des parties de l'alternance.

Le Propre doit-il être réservé exclusivement à la Schola grégorienne? La chose n'est pas évidente du tout et nous ne croyons pas que ceux qui ont tenté avec succès de faire chanter par l'assistance l'Alleluia ou quelque autre partie du Propre du dimanche aient péché par excès de zèle. La Schola doit rester une émanation de la foule, suppléant aux parties que celle-ci ne peut réussir. Ceci suppose que la Schola ait pris place, non pas au jubé, où la relègue un usage récent, mais près du peuple, là où elle peut le mieux remplir sa mission de guide et de soutien de la foule, c'est-à-dire, pensons-nous, dans le fond.

Outre la messe, la chorale populaire assure, dans de nombreuses paroisses, le chant des Saluts au Saint-Sacrement : motets en chant grégorien ou en musique; le chant des Vêpres également et des Complies du dimanche. Ce dernier office dont la forme invariable demande, en somme, assez peu de préparation intéresse vivement les fidèles. Quant aux Vêpres, si l'on veut maintenir cet office dans les paroisses, il est nécessaire d'y faire participer les assistants.

C'est un spectacle lamentable souvent que celui des Vêpres du dimanche dans une église où les fidèles ne chantent pas. Tandis que, contrairement aux rubriques, l'organiste-chantre et le célébrant se partagent la psalmodie, des enfants astreints à cette « corvée » sous peine de se voir exclus du patronage, attendent impatiemment la fin d'une aussi monotone cérémonie; quelques pieuses personnes clairsemées dans l'église s'acquittent de leur dévotion sans apporter d'autre attention à la prière liturgique.

Mais faites chanter ces enfants et vous les verrez rapidement prendre goût à l'office des Vêpres.

Schola. Ce groupe ne nous paraît pas directement touché par les lois liturgiques concernant la Schola, encore qu'il doive se conformer à l'esprit de ces lois.

Elles ne sont pas rares les paroisses rurales où une cinquantaine d'enfants de dix à quinze ans exécutent, les dimanches et les fêtes, la psalmodie des Vêpres. Mettez sous leurs yeux les tons de la psalmodie clairement notés sur un tableau, entre leurs mains un psautier à leur portée, comme celui de l'abbé Piérard, et, moyennant quelques exercices, l'habitude de la psalmodie sera bientôt prise et votre petit monde ne s'ennuyera plus aux Vêpres.

Nous avons ainsi parcouru le programme des chorales populaires. Ces chants qui lui sont confiés, les fidèles doivent les aimer. Ils y prendront goût rapidement, car la musique grégorienne est populaire, pourvu qu'on prenne soin de former leur sens musical en leur présentant comme type d'art religieux autre chose qu'un *Kyrie de Angelis* agrémenté, pour le rendre plus sentimental, d'un *si* naturel aux deux cadences médianes.

Nous sera-t-il permis d'ajouter un mot en faveur des cantiques en langue vulgaire ? Nous savons qu'ils n'ont pas toujours joui de la faveur des liturgistes. Il en est certes qui ne la méritaient pas : paroles et mélodie rivalisaient de vulgarité, de grotesque; mais nos beaux vieux cantiques, si chers au cœur des fidèles parce qu'ils lui rappellent de doux souvenirs ! Et puis, les cantiques plus récents; non pas ces mélodies compliquées, ces textes savants qui n'entrent pas dans la tête des foules et qui laissent les âmes insensibles, mais les beaux cantiques liturgiques, ceux de Dom Deprez, par exemple, toujours si distingués et si populaires cependant, si efficaces pour la formation du goût musical et si pleins d'enseignement religieux (1).

Nous connaissons une paroisse où, à la fin de chaque réunion à l'église, messe basse ou chantée, Vêpres ou Complies, chapelet, congrégation ou prière du soir, tous les assistants chantent un cantique. Cette « concession » a peut-être plus fait pour

(1) Nous ne saurions trop recommander le recueil de cantiques édité par M. l'abbé Dubuquoy et qui a pour titre : *Alleluia*. Il constitue, comme choix, un progrès immense sur l'Hosanna, très répandu chez nous.

promouvoir l'esprit liturgique que toutes les exhortations et toutes les prédications.

Pour réussir, il faut d'abord que les fidèles aiment à chanter.

* * *

En face des résultats obtenus là où un effort sérieux a été déployé, on ne peut plus dire que le chant populaire soit, à l'heure actuelle, une entreprise utopique.

Il faut cependant se rendre compte des obstacles qui ralentissent ses progrès et contrarient sa réalisation.

Nous ne parlerons pas des difficultés générales inhérentes à l'établissement de toute œuvre nouvelle, tel le mauvais vouloir de ceux que les nouveautés gênent parce qu'elles troublent leurs habitudes; pas davantage des difficultés spéciales provenant des circonstances particulières dans lesquelles on doit réaliser le chant populaire : disposition de l'église, par exemple, ou des places à l'intérieur de l'église (1); nous voudrions seulement signaler quelques obstacles d'ordre proprement musical.

Ils se ramènent à l'ignorance : ignorance chez les fidèles, ignorance dans le clergé.

L'ignorance des fidèles est-elle vraiment un obstacle insurmontable à l'établissement d'une chorale populaire ?

Reconnaissons tout d'abord que les notions musicales requises pour l'exécution du chant grégorien ne sont pas très nombreuses : le chant grégorien n'emploie que deux valeurs de notes, il ne fait usage que de la gamme diatonique, les intervalles qu'on y rencontre dépassent rarement la quinte. Le solfège grégorien est donc moins compliqué que le solfège musical.

Avec un peu d'habitude, un enfant qui a étudié — ou qui a dû étudier — à l'école primaire les éléments de la musique peut solfier une pièce grégorienne; et s'il ignore le solfège, pourquoi

(1) On trouvera des précisions et des suggestions intéressantes à ce sujet dans le compte-rendu de la semaine liturgique de Louvain, 1933.

ne commencerait-on pas l'étude de toute pièce en lui apprenant à chanter ou même à lire les notes ? Est-il meilleur exercice, si on prend la peine de graduer les difficultés ? Pourvu, évidemment, qu'on lui mette entre les mains une édition en notation moderne.

Or ici nous rencontrons un singulier obstacle. Un préjugé veut que le grégorien doive se lire et s'écrire au XX^e siècle sur 4 lignes ! Tel directeur de Schola nous avouait qu'il préférait voir ses chanteurs se débrouiller avec un texte à 4 lignes dans lequel ils devinent à peu près les intervalles et ne savent identifier les notes, plutôt que de leur mettre entre les mains un texte en notation moderne. Préjugé ridicule s'il en fut jamais, vu surtout la fidélité de la transcription et d'autre part, le caractère essentiellement relatif de tout système d'écriture, musicale ou autre.

Par ailleurs, il ne faut pas exagérer l'importance de la connaissance du solfège; si elle est nécessaire aux exécutions polyphoniques, elle s'impose beaucoup moins pour la monodie. Ici la mémoire peut suppléer.

Croit-on, par hasard, que les milliers de pèlerins qui, à Lourdes, chantent leurs cantiques à la Vierge ont jamais pris la peine d'en lire les notes; et le chant grégorien ne fut-il pas, durant des siècles, conservé par la mémoire de chanteurs qui ignoraient à peu près tout de l'écriture musicale ?

Si l'ignorance de la musique chez la foule ne constitue pas, à notre sens, un grand obstacle à la réalisation du chant d'ensemble, il en va tout autrement de cette même ignorance chez les prêtres et, en général, chez ceux qui ont dans leurs attributions l'organisation de cette partie de la vie paroissiale.

M. le Chanoine Van Nuffel la déplorait récemment dans l'article déjà cité de *Musica Sacra* (Janvier 1933). Nous ne pouvons que partager, sur ce point, l'avis d'un homme qui est plus que tout autre à même d'en juger.

Il nous avoue que, faute d'avoir appris à connaître les éléments de la musique avant leur entrée au séminaire, beaucoup de candidats au sacerdoce ne peuvent profiter des leçons qui leur

sont données. De là, chez beaucoup de pasteurs, un manque d'intérêt, une incompréhension regrettable en matière de musique d'église et l'incapacité de promouvoir le chant sacré dans les paroisses où ils sont appelés à exercer leur ministère.

Il n'est pas possible de se faire illusion sur ce point; il y a ici un obstacle vraiment sérieux au progrès de la réforme grégorienne. La solution adéquate consisterait à organiser l'enseignement de la musique dans les écoles libres; mais...

N'y aurait-il pas moyen de suppléer à cette insuffisance? Car, dira-t-on peut-être, et non sans quelque apparence de raison, on ne peut pas tout exiger du clergé.

Dans ce domaine, le clergé paroissial possède un collaborateur dont il nous a toujours paru qu'on sous-estimait l'importance : le chantre-organiste. C'est de lui que dépend, en premier lieu, le succès du chant populaire dans les paroisses rurales; d'abord parce qu'il est le principal exécutant, ensuite, parce qu'il est le plus qualifié pour assurer la charge des répétitions et de la formation des chœurs.

Mais trouvons-nous chez les organistes et les clercs de nos paroisses une formation musicale et liturgique qui permette de compter sur leur collaboration?

Il existe à Malines une école de musique qui forme des chantres et des organistes. Elle fournit en surabondance des artistes pour nos grands jubés, mais ne saurait suffire à assurer le recrutement et la formation de musiciens pour les nombreuses églises de nos six diocèses. La fonction de clerc dans une petite paroisse étant mal rétribuée, le candidat à ce poste ne peut guère supporter, pour sa formation,les frais que comportent les études même élémentaires, à l'école interdiocésaine.

Pour parer à cette difficulté, certains diocèses ont ouvert des écoles de chantres et d'organistes : à Bruges par exemple, à Saint-Nicolas et à Tournai; mais celles-ci restent encore insuffisantes à cause des déplacements qu'elles nécessitent.

L'enseignement musical s'est organisé, durant les dernières années, dans le diocèse de Namur d'une façon plus complète, qui mérite de retenir un instant notre attention.

A côté de l'école Saint-Grégoire de Namur, où les études sont poussées jusqu'à la connaissance sommaire du jeu de l'orgue, il existe, dans une douzaine de centres secondaires du diocèse, des écoles régionales pour la formation des organistes et chantres de villages, portant à leur programme le chant grégorien, le jeu de l'harmonium, les éléments de l'harmonie et un cours de liturgie.

Les études complètes comportent quatre années, à raison de trois heures de leçon par semaine en deux séances. Ces dispositions permettent aux enfants de suivre les cours sans trop se déplacer et tout en continuant leurs études primaires. Depuis dix ans qu'elles existent, ces écoles ont délivré 60 diplômes d'organiste ou de chantre; elles comptent, à l'heure actuelle, une bonne centaine d'élèves. Elles mettent l'enseignement musical à la portée de tous et permettent d'espérer que bientôt tous les jubés seront desservis par des clercs au courant de leur métier.

Mais la formation technique n'est peut-être pas la plus nécessaire.

Ce qui manque surtout à nos organistes, nous disait l'un d'eux dont le dévouement tient en haleine une des plus belles chorales populaires qu'il nous ait été donné d'entendre, ce qui leur manque c'est d'être des hommes d'église, qui s'intéressent au culte, qui aient à cœur d'aider le clergé, de mettre à sa disposition leurs talents et un peu de leur temps pour réaliser la beauté des cérémonies.

Hélas! la situation précaire faite à la plupart d'entre eux explique leur peu de zèle pour une besogne supplémentaire, lourde et assez ingrate, surtout à ses débuts. La formation liturgique qu'ils reçoivent dans les écoles de musique religieuse doit surtout avoir en vue de développer chez eux cet intérêt pour les cérémonies, ce goût de la beauté du culte qui en fera des hommes d'église.

Quel magnifique champ d'action s'ouvre devant eux s'ils veulent accepter tout ce que comporte leur fonction liturgique!

L'organiste est donc le premier et le principal réalisateur du chant d'ensemble : à l'église comme chef de la Schola et

directeur du chœur, hors de l'église, dans le sens que nous préciserons bientôt, par la direction et la formation des groupes grégoriens.

Le clergé, fût-il même compétent, n'a pas toujours le temps de s'occuper de tout et puisqu'on n'hésite plus aujourd'hui à confier à des laïcs dévoués une partie des œuvres paroissiales qui ne se rattachent pas directement au ministère des âmes, il y a là un terrain tout désigné pour l'activité des fervents de l'Action Catholique.

Ajoutons que l'organiste est un élément plus stable que le clergé; sa présence à la tête des groupes grégoriens assure dans la formation de ceux-ci plus de continuité que celle d'un vicaire toujours à la merci d'un changement.

* * *

La chorale populaire n'est possible, que soutenue et noyautée par des groupes astreints à des répétitions régulières et formés méthodiquement à la connaissance de la musique religieuse.

Il sera toujours difficile, voire même impossible, d'imposer une répétition hebdomadaire à toute la foule susceptible de chanter. Ces répétitions seraient-elles même possibles qu'elles n'aboutiraient qu'à des résultats fort insuffisants; impossible de travailler une pièce grégorienne avec 100 ou 150 exécutants à la fois.

« Le chant de la foule n'est réalisable, notait au congrès de Malines en 1924 M. l'abbé Dubuquoy, que par la formation préalable d'un groupe de choristes qui deviendra l'entraîneur de la foule. Ce serait travailler à rebours que de vouloir agir directement sur l'ensemble des fidèles ».

Il existe dans les paroisses des groupements : congrégations, tiers-ordre, cercles d'Action Catholique, ligues du Saint-Sacrement ou du Sacré-Cœur; il y a surtout les écoles libres où le curé a son mot à dire. C'est avec ces groupements qu'il faut commencer à organiser le chant d'ensemble, c'est sur chacun d'eux pris à part que s'exercera l'action musicale.

On s'efforcera petit à petit d'obtenir que chacun ait sa répétition hebdomadaire d'une demi-heure. Ce sera chose relativement facile pour les enfants fréquentant les écoles et les catéchismes ainsi que pour les jeunes filles.

Quant aux jeunes gens, ceux surtout qui sont inscrits dans les groupements d'Action Catholique, on leur fera comprendre que l'Action Catholique par excellence est celle que la langue liturgique appelle simplement « *actio* » parce qu'elle est l'action parfaite, celle du Christ à laquelle nous sommes invités à participer. Celle-là réclame, avant toute autre, leurs forces, leur talent et un peu de leur temps.

Ne pourrait-on pas proposer aux considérations de la jeunesse cette forme si nécessaire et si pratique du dévouement aux œuvres catholiques ? les faire réfléchir sur l'obligation et sur l'honneur qu'il y a pour eux de faire partie de la Schola ou de la chorale paroissiale ? La bonne humeur avec laquelle ils se soumettraient à la monotonie des répétitions hebdomadaires serait un critère certain de la qualité de leur zèle. Pourquoi n'inscrirait-on pas au programme des réunions acéjibistes la préparation musicale de la messe du prochain dimanche, comme on y inscrit, par exemple, la lecture de l'Évangile ?

La jeunesse gagnée, le succès est assuré. Les autres groupements paroissiaux viendront se joindre tôt ou tard, et il ne sera pas difficile d'entretenir entre eux une émulation favorable au progrès.

Nous avons eu plus d'une fois l'occasion de le remarquer, le chant populaire ne laisse pas indifférents ceux qui n'y participent pas encore; instinctivement ils se sentent tentés de chanter, eux aussi, et Dieu sait si le chant ne deviendra pas ainsi pour les groupements paroissiaux un moyen très suave de faire des recrues. Il aura tout au moins le résultat certain de ramener beaucoup de fidèles à la grand'messe du dimanche et aux offices solennels.

On a signalé maintes fois la liaison que réalise, entre toutes les œuvres paroissiales, le chant d'ensemble ainsi conçu. L'œuvre liturgique devient l'aboutissant, le centre de convergence de

toutes les œuvres partielles qui y trouvent réalisé d'une façon frappante le but suprême qu'elles ont en commun : la glorification de Dieu.

Cette unité sera mise en relief par des avantages et des faveurs spéciales reconnues aux membres des diverses œuvres qui constituent la chorale paroissiale (1).

Comment concevoir ces répétitions ?

Largement, avec le souci dominant d'améliorer les qualités vocales et d'augmenter les connaissances musicales des chantres. La préparation de la messe du dimanche suivant ne doit pas être, surtout dans les débuts, l'unique préoccupation et il ne faut pas être trop pressé d'aboutir rapidement à faire tout chanter.

Le moins possible de théorie; en discourant et en discutant on n'apprend pas à chanter mais on se fatigue la voix. Mais des exercices; du solfège, un peu à chaque leçon (2), et des vocalises, surtout au début, pour assouplir et étendre la voix, apprendre à respirer, inculquer pratiquement les notions essentielles de l'expression musicale et du rythme.

Après cela, l'étude approfondie d'une pièce. Avec un groupe de chantres dont la plupart connaissent leurs notes, mais qui n'ont pas été formés au chant grégorien, il nous faut, au commencement, deux répétitions d'une demi-heure pour étudier le Kyrie Cunctipotens (messe IV du Kyriale). C'est dire que nous ne croyons pas aux résultats immédiats.

Au début, la participation de la chorale des fidèles à la grand'messe du dimanche se bornera donc aux acclamations liturgiques; c'est l'essentiel, on peut l'obtenir rapidement (3).

(1) On ne doit pas croire qu'il n'y ait ici que de beaux projets irréalisables; ces suggestions ne font que résumer l'histoire de plus d'une chorale paroissiale. Qu'on lise, pour s'en convaincre, dans les *Questions liturgiques et paroissiales* (1920, p. 38) l'histoire très instructive du développement du chant populaire dans une paroisse du pays de Charleroi : l'église Saint-Barthélemy de Chatelineau.

(2) Nous recommandons spécialement à cet effet le Solfège populaire grégorien édité chez Biton à Saint-Laurent-sur-Sèvre (Vendée).

(3) On pourrait commencer par mettre à l'étude une messe très simple, par exemple celle qui se répand dans plusieurs diocèses sous le nom de Missa

Progressivement, on pourra ajouter une ou deux pièces de l'Ordinaire. Plus tard, après des années peut-être, on abordera, avec les groupes les mieux formés, une partie du Propre.

Il importe que l'enseignement liturgique ne soit pas absent des répétitions. On n'étudie pas un Credo ou un Sanctus, comme on étudierait un chœur de Gounod ou de Mendelssohn; il s'agit de prières qui, pour être bien exécutées, doivent être comprises comme des prières.

Cela suppose que le sens au moins général des paroles ait été expliqué, que le sentiment dominant ait été dégagé, qu'on ait indiqué la place et la signification de la pièce dans la liturgie de la messe.

Bref, la répétition sera organisée en vue du but poursuivi : une participation active, intelligente et artistique des fidèles au Saint Sacrifice de la Messe.

Les groupes ainsi formés et préparés auront leur place fixe dans l'église : dans la nef centrale, assez près du chœur, pas trop dispersés, pour qu'ils se soutiennent, pas trop serrés non plus, de façon que leurs rangs ne soient pas fermés à quelques amateurs qui prendraient goût au chant, désireux de remplir, eux aussi, leur rôle liturgique à l'église.

Partis de ces groupes, le goût et la connaissance du chant se répandront de proche en proche dans la foule; si elle a entendu bien chanter, elle chantera bien également et les groupes restant sous la direction et la surveillance continuelle du chef de chœur auront une action efficace pour maintenir la bonne interprétation.

* * *

Nous venons de parler d'interprétation; quelle interprétation doit-on adopter des mélodies grégoriennes ?

Les controverses soulevées par cette question ont empoisonné et retardé longtemps le développement du mouvement grégorien.

brevis. Rapidement apprise, elle donnerait à la chorale la satisfaction d'avoir atteint un premier résultat. Pourvu qu'on ne s'en tienne pas à cela et que ce « lait » ne fasse pas perdre le goût d'une nourriture plus substantielle.

Des oppositions irréductibles, des discussions qu'on eût voulues plus sereines ont tenu à l'écart du mouvement plus d'une bonne volonté, effrayée par l'atmosphère de bataille dans laquelle il paraissait se développer.

Il est un fait qu'il faut se résoudre à admettre, c'est que toute obscurité concernant l'authenticité de la restauration grégorienne et l'interprétation à donner à ces mélodies est loin d'être dissipée. Il reste des problèmes, la plupart d'importance secondaire, qui n'ont pas encore reçu de solution satisfaisante. Mais laissons ces questions aux savants et aux archéologues; qu'ils étudient, qu'ils discutent, tâchent d'améliorer ce qui existe, et laissent le peuple chrétien chanter en paix les louanges du Seigneur.

On a trop considéré la restauration des mélodies grégoriennes comme un travail archéologique semblable à celui auquel on soumet une pièce de musée.

C'est une erreur; le but de cette restauration est de fournir aux fidèles un texte conforme sans doute « aux leçons des plus vieux manuscrits », mais tenant compte également « des traditions légitimes et de la pratique liturgique actuelle » (1); un texte aussi lisible, aussi clair, aussi utilisable que possible pour la prière publique des chrétiens du XX^e^ siècle.

Nous signalions plus haut l'avantage de la notation à cinq lignes pour la plupart de ceux qui abordent l'exécution du grégorien; il serait insensé de ne pas en profiter.

Mais il y a plus; quoi qu'on en pense, l'édition dite Vaticane pure et simple est, en pratique, insuffisante comme précision de notation; elle laisse la voie ouverte à une foule d'interprétations différentes, arbitraires et plus ou moins artistiques. Son texte musical est assez imprécis pour permettre beaucoup d'hésitations (2). La chose est regrettable; elle constitue, à notre

(1) Pie X : *Motu proprio* sur l'édition vaticane (25 avril 1904).

(2) Le Cardinal Vicaire l'avait bien compris quand il écrivait dans son Règlement pour la musique sacrée à Rome (1912) : « Pour la plus grande uniformité dans l'exécution du chant grégorien, on pourra adopter les livres de l'édition vaticane avec l'adjonction des signes rythmiques de Solesmes ».

avis, un des principaux motifs de l'insuccès du mouvement de réforme grégorienne.

Les mélodies grégoriennes sont, en effet, d'une interprétation difficile; d'autre part, le vœu du Saint-Père est d'unifier le chant et cette unité est la condition essentielle pour réussir le chant d'*ensemble*.

Une méthode s'impose donc qui règle, dans les moindres détails, l'interprétation de ces pièces, qui ne laisse rien à l'improvisation, à la fantaisie de l'exécutant.

Pourquoi admettons-nous, dans nos livres de musique moderne, des indications de mesure, de tempo et de nuances qui n'émanent pas toujours de l'auteur et les rejetons-nous des livres grégoriens? Il s'agit cependant ici d'un chant dont la beauté réside précisément dans l'ordonnance et le bon goût parfait de ces détails d'interprétation; et nous laisserions déterminer cela par un chef de chœur dont la formation musicale restera, dans la plupart des cas, assez sommaire. Celui-ci précisera ou ne précisera pas, lors de la répétition, l'interprétation à donner aux pièces, et le chœur, privé en tout cas d'indication nette, s'engagera sans grande sécurité sur un chemin mal tracé et tout plein de surprises.

Il nous faut, de toute nécessité, pour réussir le chant populaire, une méthode d'interprétation précise. Nous l'avouons, sans parti pris, nous n'en connaissons qu'une seule à l'heure actuelle qui ait fait ses preuves : la méthode de Solesmes. Partout où nous avons pu constater un heureux résultat obtenu par le chant populaire, les exécutants avaient entre les mains des éditions rythmées.

La raison nous paraît obvie. Les signes rythmiques, notés dans ces éditions avec la précision qu'on sait, constituent, dans les mélismes, des points de repère fréquents, qui garantissent la perfection de l'unisson. Sans ces points de repère, le chant syllabique est peut-être possible, parce que les accents du texte servent alors de repère, mais le chant neumé est inexécutable par la masse; ceux qui rejettent cette méthode ne l'ignorent pas.

Nous avons entendu toute une assistance chanter avec un

ensemble parfait un jubilus alleluiatique qu'elle lisait dans des livres rythmés; mais nous avons aussi été très désagréablement surpris d'entendre l'horrible cacophonie à laquelle aboutissait le chant du Kyrie XI par un autre « ensemble », qui n'avait pas pris la précaution de rythmer le mélisme de neuf notes de cette pièce, cependant très connue.

Outre l'avantage, capital au point de vue exécution, que constitue la détermination de repères rythmiques, cette édition a encore celui de noter, d'une façon plus précise qu'aucune autre, la valeur des notes et celui, très appréciable également, d'indiquer, au moyen des épisèmes horizontaux, les modifications du tempo et notamment le ralentissement à la fin des phrases. Si elle a un défaut c'est, à notre sens, celui de n'être pas encore assez précise.

Nous nous gardons bien de nous prononcer ici sur la valeur historique de cette interprétation; musicalement elle est défendable, et certainement supérieure à celle que pourraient proposer les neuf dixièmes de nos chefs de chœur; elle est simple, elle réussit et aide considérablement à atteindre le but : l'unisson des voix qui chantent et l'unité d'interprétation. En attendant qu'on nous présente mieux, plus artistique et plus pratique, nous nous en tenons à cette méthode et nous jugeons l'arbre à ses fruits.

Une chose reste indiscutable : sans notation précise, on n'aboutira pas. Ceux qui ont le sens musical affiné pourront peut-être proposer au groupe qu'ils dirigent des interprétations personnelles heureuses, mais le grand nombre de nos directeurs de Schola commettront de grosses fautes de goût en essayant d'interpréter la Vaticane, ou bien chanteront d'une manière sèche et insupportable en ne l'interprétant pas; quant au chant du peuple, il sera indécis et n'atteindra jamais cette uniformité d'exécution qui est le but de la réforme.

* * *

Faut-il diriger le chant d'ensemble à l'église ?

La chose ne nous paraît ni nécessaire, ni désirable (1).

Le chant d'église n'est pas une exécution musicale, mais une prière chantée par tous. Le vrai directeur, celui qui invite les fidèles à chanter et leur indique le rythme, c'est le célébrant qui dirige la prière.

Pour cela il faut que le chant du prêtre puisse servir de modèle; ce n'est malheureusement pas toujours le cas.

Nous n'avons jamais remarqué que l'attaque des acclamations liturgiques, par exemple, présentât quelque difficulté pour une masse non dirigée, pourvu qu'on ait pris soin de former son attention; et, à ce point de vue, quel meilleur exercice que la psalmodie des Vêpres où chaque verset contient deux attaques ? Mais cela suppose que le prêtre chante sa partie distinctement, clairement, sans précipitation, dans le mouvement que la foule doit adopter pour répondre; assez lentement donc, surtout si celle-ci est nombreuse.

Les mêmes remarques valent pour la Schola qui, elle aussi, dans les intonations, amorce le chant d'ensemble. Dans un Credo alterné entre la Schola au jubé et le peuple dans la nef, nous avons entendu la Schola chanter les versets qui lui étaient confiés, exactement deux fois aussi vite que le peuple; il s'en suivait à chaque reprise de celui-ci une indécision d'allure qui rendait cette exécution absolument insupportable.

Plus encore que la Schola et le prêtre, l'organiste a un rôle de toute première importance dans la direction du chant d'ensemble; c'est lui qui, par un accompagnement sagement combiné, surtout au point de vue rythmique, dirige le mouvement.

Nous parlions plus haut de la nécessité, pour obtenir l'ensemble, d'établir dans les mélismes des points de repère déterminant des groupes rythmiques. Une bonne direction marquerait ces points de repère, en ferait des premiers temps de mesure; un accom-

(1) Nous ne parlons ici que du chant d'ensemble exécuté chaque dimanche par la chorale populaire dans une église, et non du chant d'ensemble, forcément un peu improvisé, exécuté lors d'un congrès par des groupements venus de partout; ce dernier devra presque nécessairement être énergiquement dirigé.

pagnement qui veut diriger le chant doit les souligner par un accord (1).

Si le peuple a été formé à s'appuyer sur ces notes pour obtenir l'ensemble dans l'exécution, l'organiste, en les soulignant d'un accord, marquera la mesure d'une façon au moins aussi efficace qu'un directeur qui gesticulerait devant le peuple, parfois au grand détriment du decorum des cérémonies.

Dans l'indication des attaques, le rôle de l'organiste est particulièrement efficace, mais aussi fort délicat. Nous en avons entendus qui, au cours d'un Salut du Saint-Sacrement, indiquaient d'abord à la foule, par leur prélude, le motet grégorien à chanter, puis obtenaient d'elle une attaque parfaite sans intonation de la Schola. Affaire d'habitude, sans doute, mais qui témoigne d'un sens aiguisé de la psychologie des foules.

* * *

Ces considérations sur le chant des fidèles sembleront peut-être utopiques à ceux qui n'en ont pas fait l'expérience ou qui, croyant aboutir immédiatement, se sont lancés sans méthode et ont été bientôt paralysés par l'inanité de leurs efforts et l'inertie de la foule.

Nous n'avons cependant rien avancé ici dont nous n'ayons appris par la pratique la possibilité et l'utilité; ceux qui ont réussi ne le contesteront pas.

Car il en est, grâce à Dieu, qui ont réussi à introduire le chant des fidèles dans leur paroisse et l'influence que cette innovation a eue sur la piété et la vie chrétienne de leurs ouailles les a largement payés de leur labeur.

Si le peuple chrétien déserte l'église, ne s'intéresse plus aux cérémonies et par le fait même cesse de prier, n'est-ce pas souvent parce que ces cérémonies ne sont plus intéressantes pour lui? Il leur est étranger.

(1) Il est suggestif de remarquer que ceux qui jugent la direction du chant d'ensemble nécessaire sont souvent ceux qui se refusent à admettre le système des signes rythmiques.

Le but du mouvement liturgique est précisément de réveiller cet intérêt. Il ne s'adresse pas seulement aux prêtres, ministres du culte, pour leur apprendre comment ils doivent célébrer, mais à tout le peuple chrétien pour lui dire ce qu'il doit faire durant la messe.

Ce qu'il doit faire c'est chanter, prier en commun, en union avec l'Église durant l'action commune du Christ et de l'Église qu'est la sainte messe.

Nous voudrions que ceux qui n'ont pas foi dans le chant des fidèles aillent assister à une grand'messe du dimanche dans une paroisse où on l'a établi. Ils y verraient, cinq minutes avant l'heure, la nef remplie d'assistants cherchant dans leur Graduel la messe du jour et bien en place pour chanter l'*Asperges me;* ils entendraient la conviction avec laquelle on répond au prêtre; ils seraient pénétrés par cette atmosphère de piété, de charité et d'enthousiasme religieux qui émane de la foule chantant d'une seule voix la louange du Seigneur.

Une paroisse où l'on prie ainsi doit être bénie du Bon Dieu.

Aloys HANIN, S. I.

Les « faits merveilleux » de Belgique.

Lettre de l'épiscopat au clergé.

Depuis un peu plus d'un an, la Belgique a été le théâtre de faits extraordinaires, qui ont profondément ému l'opinion publique. Les premiers en date, ceux qui ont provoqué les manifestations les plus importantes de piété populaire, commencèrent à Beauraing le 29 novembre 1932. Tous nos lecteurs les connaissent par les deux articles très fouillés de notre collaborateur, le R. P. Lenain, s. I. Dès les débuts de 1933, le village de Banneux, dans la province de Liége, fut le témoin de faits analogues. Puis vinrent les « apparitions » d'Onkerzeele (Flandr. or.) et d'Étichove (Flandr. or.). Entretemps et récemment encore surgirent de divers côtés des récits de visions, d'ailleurs plus que suspects. On eut, en ce moment, l'impression d'une épidémie de faits merveilleux.

Nous les rappelons uniquement pour qu'on sache à quoi fait allusion la lettre commune que l'épiscopat belge vient d'adresser à son clergé.

Que l'autorité ecclésiastique ne soit pas intervenue publiquement dès le début s'explique facilement. La prudence ne conseille-t-elle pas d'attendre quelque peu, les événements se chargeant souvent de montrer assez tôt s'il y a supercherie ou illusion ? A supposer que les faits eussent une origine surnaturelle, ne faut-il pas laisser à l'action divine le temps de manifester ses caractères probables ? Évidemment des enquêtes privées sont très utiles, dès que les faits prennent une réelle importance au point de vue religieux. On peut croire qu'elles n'ont pas manqué.

Actuellement l'ampleur des manifestations de dévotion issues de ces faits, le développement de certaines polémiques, surtout la multiplication assez brusque des « apparitions » et « révélations » expliquent suffisamment que l'autorité ecclésiastique n'ait pas tardé davantage à intervenir officiellement. Le 6 novembre 1933, l'épiscopat belge communiquait au clergé des instructions

contenues dans une lettre commune datée du 30 octobre précédent.

La diffusion très large, même à l'étranger, des « faits merveilleux » de Belgique, l'importance de l'objet traité dans ces Instructions, rendront, pensons-nous, intéressant pour tous nos lecteurs un commentaire un peu détaillé de la lettre de l'épiscopat belge.

Comme il fallait s'y attendre, ce document reçut immédiatement les interprétations les plus diverses. Tandis que les uns se réjouissaient surtout de l'absence de toute désapprobation formelle et de la liberté laissée aux fidèles, d'autres se vantaient d'y trouver la condamnation des écrits favorables à l'interprétation surnaturelle. Après un commentaire hâtif, donné du haut de la chaire, les fidèles de telle paroisse et ceux auxquels ils le rapportèrent, gémirent d'apprendre que tous les Évêques de Belgique avaient officiellement déclaré qu'il n'y avait rien de surnaturel à Beauraing et à Banneux et que toute manifestation publique de piété au lieu des « apparitions » était désormais interdite.

C'était aller un peu vite en besogne comme on peut s'en convaincre par la simple lecture du document épiscopal. Voici le texte intégral de la partie qui nous occupe :

Episcopi Belgii, considerantes ab aliquot mensibus, pluribus in locis, mirabilia quaedam, puta apparitiones et locutiones, B. Mariae Virgini rumore publico tribui, officio suo ducunt sequentia notare, ut omnes sciant quaenam in praesentia quoad illa mens sit auctoritatis ecclesiasticae.

1° Imprimis praefatae apparitiones, visiones, locutiones seu revelationes, quaevis sint et quovis in loco factae, hucusque nullatenus dici aut haberi possunt sive directe sive indirecte ab auctoritate ecclesiastica qua verae et genuinae approbatae vel commendatae.

2° Quare sacerdotes quoad ea servare debent atque fidelibus inculcare regulas prudentiae et discretionis quas ipsa tenet Ecclesia; quarum praecipua iubet non esse affirmandam supernaturalem indolem factorum quamvis mirabilium, donec supernaturalitas eorum certo demonstretur.

3° Sine licentia Ordinarii sui, sacerdotes fidelium peregrinationes ad loca praedicta ne ordinent vel conducant.

4° Quae de factis illis edita sunt scripta, etiamsi censurae ecclesiasticae submissa fuerint, non nisi auctorum privatas sententias referunt.

Quocirca observandum est, vi canonis 1385, § 1, n. 2, quaevis scripta de mirandis istis tractantia, sive libros aut libellos sive etiam articulos in diariis publicis, sine censura ecclesiastica edi non posse, quum evidenter sint « scripta in quibus aliquid sit quod religionis ac morum honestatis peculiariter intersit ». Itaque in posterum libri aut libelli qui de illis ex professo agunt, ut prohibiti habendi sunt, nisi expresse muniantur approbatione (Imprimatur) ecclesiastica. Idem valeat pro imaginibus et precum formulis.

Quum autem iudicium circa facta illa sit penes auctoritatem ecclesiasticam, non penes opinionem publicam, optandum est ut qui notanda quaelibet cognoscunt, ea auctoritati ecclesiasticae patefaciant potius quam scripto in vulgus spargant.

En commentant cette lettre, nous supposerons connues de nos lecteurs les règles générales sur la censure et la prohibition des livres, brochures, images, etc. Si l'on cherche ici à préciser la portée exacte des prescriptions de nos Évêques, c'est qu'on suppose chez le clergé et les fidèles une obéissance qui ne demande qu'à être éclairée.

1. Quel est le *but* de la lettre ? Elle le dit explicitement : « Faire connaître à tous [les fidèles] l'attitude *(mens)* actuelle de l'autorité ecclésiastique relativement à ces faits ».

Notons d'abord que les déclarations et les mesures disciplinaires de nos Évêques visent *tous* ces faits merveilleux *sans distinction (Apparitiones... quaevis sint et quovis in loco factae)*. Il importera dès lors d'autant plus de déterminer exactement ce qu'ils déclarent de tous et chacun de ces événements. Car ceux-ci ont eu des caractères très différents d'après les endroits et diverse a été jusqu'ici l'attitude de Nos Seigneurs les Évêques à leur égard. A Beauraing et à Banneux, l'Ordinaire a manifestement facilité les témoignages même collectifs de la dévotion des fidèles. Ailleurs, que nous sachions, l'Évêque n'est intervenu

en aucune manière. Dans certains autres cas, les fidèles instruits ont, dès le début, témoigné leur défiance ou même ouvertement parlé de pure supercherie.

Le contenu d'une déclaration commune des Évêques belges sur *tous* les événements merveilleux arrivés dans ces derniers mois peut donc se concilier chez eux avec des appréciations très différentes sur les différents événements.

L'attitude actuelle de l'épiscopat belge est ainsi définie : « Jusqu'ici on ne peut aucunement affirmer ou penser que les susdites apparitions, visions, paroles ou révélations, quelles qu'elles soient et où qu'elles aient eu lieu soient approuvées ou recommandées soit directement soit indirectement par l'autorité ecclésiastique comme vraies et authentiques ».

En d'autres termes l'autorité ecclésiastique n'a encore pris officiellement position en faveur du caractère véridique et de l'origine surnaturelle d'aucune de ces apparitions, etc., et cela pas même indirectement.

Ainsi l'autorisation de bâtir une chapelle à l'endroit des « apparitions » et d'y faire publiquement des exercices de piété en l'honneur de la Très Sainte Vierge n'équivaut pas même indirectement à la reconnaissance officielle de la vérité et du caractère surnaturel des faits qui sont l'origine de ces manifestations de dévotion envers Marie. Il n'y a, en effet, entre cette autorisation et cette reconnaissanace officielle aucun lien nécessaire. Autoriser l'érection d'un sanctuaire là où déjà de très nombreux fidèles honorent pieusement Notre-Seigneur, la Sainte Vierge ou les Saints n'est pas encore se prononcer sur l'authenticité des faits qui ont donné lieu à ce mouvement de piété. On peut en dire autant de l'approbation d'une prière, mise au dos d'une image de la Sainte Vierge, même si celle-ci mentionne explicitement comme motif de la dévotion une apparition, une vision, une révélation. Ce raisonnement vaut bien plus encore si l'Ordinaire se borne à autoriser la célébration d'offices divins qui permettront aux pèlerins de remplir leurs devoirs religieux le dimanche ou même favoriseront leur affluence à certains jours.

Il est, par ailleurs, trop évident qu'aucun Évêque n'agirait de la sorte s'il croyait à l'origine diabolique des faits récents qui donnent lieu à pareilles manifestations de piété ou même s'il soupçonnait la supercherie d'en être la cause. Mais, d'autre part, le simple danger d'une pieuse illusion n'oblige pas l'autorité à interdire des réunions et des prières qui n'offrent en elles-mêmes aucun caractère répréhensible. Puisque les faveurs spirituelles obtenues sont un élément, non décisif, mais important du jugement à porter sur le caractère des faits en cause, pourquoi mettrait-on des obstacles aux manifestations de confiance et de piété qui sont le moyen ordinaire de les obtenir ?

Il suffira de veiller à ce que rien n'égare la piété des fidèles ou ne diminue la pureté de leur foi. Évidemment plus les autorisations de ce genre se multiplieront pour une même forme de dévotion et plus on aura lieu de croire que les dépositaires de l'autorité sont favorables au caractère surnaturel de faits encore récents, sans qu'on puisse en conclure à une déclaration *officielle* même indirecte, de leur vérité et de leur origine divine.

En terminant cette partie des Instructions, l'épiscopat belge rappelle à tous un principe capital en cette matière et exprime un désir qui mérite le plus déférent accueil.

Le principe est celui-ci : c'est à l'autorité ecclésiastique qu'il appartient de porter sur les faits en question un jugement qui s'impose à la conscience des fidèles. L'opinion publique est ici incompétente. On ne nie point le droit pour ceux-ci de chercher à faire la lumière sur les faits eux-mêmes et d'en examiner la portée à la lumière des règles fournies par les sciences psychologiques et théologiques. Mais les conclusions gardent toujours le caractère d'une opinion purement privée. De plus il manque aux particuliers cette assistance spéciale sur laquelle les hommes investis de l'autorité religieuse peuvent et doivent compter. Enfin l'opinion publique peut facilement être égarée ou troublée par la diffusion inconsidérée de discussions ou de récits dont l'objet touche de si près à la piété et même à la foi.

En signalant au contraire aux représentants de l'autorité les faits qui méritent de retenir l'attention, on leur fournit les éléments

de l'enquête nécessaire à la formation d'un jugement autorisé.

Aussi les Évêques espèrent-ils qu'à l'avenir ceux qui croiraient connaître des faits dignes de considération en cette matière voudront bien les leur soumettre au lieu de les répandre dans le public par la voie de la presse.

2. Quelle doit être l'attitude, la *ligne de conduite du clergé* devant ces faits merveilleux? Il doit pratiquer lui-même et inculquer aux fidèles la prudence et la discrétion dont l'Église nous donne l'exemple en pareille matière. « La principale de ces normes de prudence et de discrétion nous ordonne de ne point affirmer le caractère surnaturel de faits, si merveilleux qu'ils soient, avant qu'il ne soit démontré avec certitude ».

Ce n'est point le lieu de faire ou de résumer un traité sur la démonstration requise pour assurer l'intervention miraculeuse de Dieu dans le monde. Un chrétien doit ici tenir compte de principes et de faits certains. Dieu nous conduit à notre fin surnaturelle par la révélation, telle que nous la fournissent l'Écriture et la Tradition. Le magistère infaillible de l'Église a été institué pour nous en certifier et nous en expliquer le contenu. De soi aucune révélation d'ordre privé, aucune nouvelle intervention miraculeuse de Dieu n'est nécessaire pour garantir notre foi. Notre culte de Notre-Seigneur, de la Très Sainte Vierge, des Saints repose sur des motifs garantis par l'enseignement de la Sainte Église et il n'en faut point d'autres pour le justifier.

Mais Dieu peut encore faire des miracles. Il est absolument certain que, dans l'histoire de l'Église, il en a fait un très grand nombre. Il n'est pas douteux que, même de nos jours, la trame de certaines vies humaines est traversée par des interventions miraculeuses et d'une origine surnaturelle incontestable.

Autres sont les motifs qui suffisent à créer chez l'individu ou dans un groupe de fidèles une certitude morale, pleinement justifiée, de la vérité et du caractère surnaturel de certains faits, autres les preuves exigées par l'autorité ecclésiastique pour se prononcer officiellement sur ce double caractère de faits merveilleux, si bienfaisants soient-ils pour le maintien ou l'extension de la foi ou de la sainteté des mœurs.

On pourrait donc avoir des raisons suffisantes pour affirmer la vérité et le caractère surnaturel, par exemple des « apparitions » de Beauraing (sans discuter les détails, évidemment), avant toute déclaration officielle de l'autorité ecclésiastique. Les Évêques rappellent seulement qu'en pareille matière il faut user d'une particulière prudence. A déclarer trop tôt et sans preuves suffisantes l'intervention miraculeuse de Dieu, il y a, surtout de nos jours, de graves inconvénients pour la foi, surtout de ceux chez qui elle est chancelante ou peu éclairée. Au contraire, aucun mal grave ne peut résulter d'une attitude d'exspectative, même quand des indices convergents rendent hautement probable l'intervention divine. La simple honnêteté interdit d'accuser qui que ce soit de grave supercherie sans preuves suffisantes et il faut être encore plus réservé pour chercher l'explication des faits dans une intervention diabolique. Celle-ci rentre d'ailleurs dans la catégorie des faits préternaturels, si l'on veut réserver le terme « surnaturel » aux manifestations de Dieu, des Anges et des Saints.

On voit dès lors avec quelle réserve le clergé doit s'exprimer sur ces faits merveilleux, surtout quand le discours emprunte aux circonstances une autorité particulière : tels les conférences, tracts, brochures, articles dont un prêtre est l'auteur et surtout les sermons et instructions donnés du haut de « la chaire de vérité ».

Après l'affirmation d'un fait et le rappel d'un principe, les Évêques passent aux mesures d'ordre disciplinaire.

3. Il faut désormais aux *prêtres* une permission de *leur* Ordinaire pour *organiser* ou *conduire* des *pèlerinages* à l'un quelconque des lieux de piété où se sont passés les faits merveilleux en question.

Qu'il le veuille ou non, le prêtre donne à toutes ses interventions publiques une apparence d'approbation officielle. D'ailleurs, quand un curé organise une cérémonie du culte ou des manifestations publiques ou collectives de piété, il y engage toujours une part de l'autorité qui lui vient de l'Ordinaire. Dans les circonstances actuelles, il est naturel que les Supérieurs ecclésiastiques se réservent l'autorisation d'un acte dont les fidèles peuvent trop facilement exagérer ou mal interpréter la signi-

fication. Les Évêques jugeront mieux à qui, quand et où ils peuvent donner cette autorisation sans inconvénient.

Il suffit de connaître les dispositions de certains de nos Évêques pour affirmer que l'autorisation d'accompagner les pèlerinages ne sera pas refusée à tous les prêtres. D'ailleurs les événements du 29 novembre dernier à Beauraing sont assez instructifs à ce sujet.

Accompagner un groupe de fidèles, soumis au prêtre à quelque titre que ce soit, *même sans organiser ou conduire le pèlerinage*, serait donner l'impression qu'on n'observe pas les prescriptions épiscopales. Quoiqu'on en ait, les fidèles croiront presque toujours que le prêtre conduit le groupe de laïcs qui l'entourent et l'accompagnent. On s'abstiendra donc absolument d'agir ainsi. Mais les prêtres peuvent continuer à satisfaire leur dévotion particulière ou à chercher un complément d'expérience en visitant, soit pour prier, soit pour avoir une connaissance personnelle des lieux et des faits, les endroits où l'on est porté à croire que la Sainte Vierge s'est manifestée.

Aucune défense n'est faite aux *fidèles* de se rendre individuellement ou en groupe aux nouveaux centres de dévotion mariale.

Nous voyons même des Évêques, signataires de la lettre, faciliter la visite de certains nouveaux lieux de pèlerinages, en y organisant, les jours d'affluence, un service du culte intensif ou plus solennel. Évidemment la prudence s'impose également aux fidèles et il ne faut pas attendre une mesure disciplinaire des Ordinaires pour s'abstenir d'aller prier, surtout en groupe, à des endroits où se sont passés des faits plus étranges que merveilleux, plus suspects que vraisemblables.

4. Le quatrième paragraphe de cette lettre concerne la censure et la prohibition des écrits, images et prières, relatifs à ces « faits merveilleux ».

Il commence par un principe dont la portée échappe facilement aux fidèles. L'*imprimatur* et le *nihil obstat* ont un sens bien déterminé. Ils affirment qu'un écrit ne contient rien de contraire à la foi et aux bonnes mœurs; qu'il est suffisamment d'accord avec la doctrine communément reçue dans l'Église; que sa publication n'est pas de nature à nuire à l'autorité ou aux fidèles.

Les censeurs doivent donner leur *nihil obstat* sans égard à leurs opinions personnelles, sans tenir compte de ce qui est purement dispute d'écoles. Sont-ils au moins juges de l'opportunité de l'ouvrage ? Non, dans ce sens qu'ils ne peuvent l'arrêter parce qu'ils le jugent inutile ou médiocre pour le fond ou la forme. Oui, à condition d'entendre par « inopportun » un ouvrage qui, malgré son orthodoxie, peut causer un dommage positif à l'autorité ou aux fidèles, par exemple, en provoquant ou en favorisant des controverses dangereuses. C'est assez dire que l'*imprimatur*, de soi, n'ajoute aucun crédit positif à la valeur intrinsèque d'un livre.

Il n'était pas inutile de rappeler ces règles ecclésiastiques sur la censure des livres. Beaucoup de fidèles, en effet, pensent que l'imprimatur confère une approbation officielle aux idées émises par l'auteur. On prétend que ce danger serait la raison pour laquelle plusieurs brochures sur Beauraing ou Banneux ont paru sans la mention explicite d'un *imprimatur* que les auteurs auraient respectueusement sollicité.

Après avoir rappelé le sens de cette autorisation, la lettre des Évêques établit son obligation pour les écrits traitant des faits merveilleux ici en cause. On notera soigneusement les termes employés, car on peut en tirer, d'après l'interprétation, des conséquences fort différentes. « Il faut noter à ce sujet qu'en vertu du canon 1385, § 1, n. 2, *tous* les écrits *(quaevis scripta)* traitant de ces faits merveilleux, qu'il s'agisse de livres ou d'opuscules ou même d'articles paraissant dans les journaux quotidiens, doivent, pour être publiés, avoir été soumis à la censure ecclésiastique *(sine censura ecclesiastica edi non posse)*, puisqu'ils sont évidemment « des écrits dont l'objet intéresse spécialement la religion et les mœurs ».

Deux choses sont ici à noter : 1° les Évêques ne font pas appel, pour motiver la nécessité de la censure, au fait que ces écrits ont pour objet principal le récit de nouvelles apparitions, visions ou miracles, ou bien introduisent de nouvelles formes de dévotion ou même traitent de questions appartenant à la morale, ou à la mystique; 2° ils affirment comme « évident » que *tous* les écrits

relatifs à ces faits « intéressent particulièrement la religion ou les bonnes mœurs ».

Cette déclaration vaut pour les livres, brochures, articles qui attribuent ces faits à la supercherie, à l'illusion ou à l'intervention diabolique, aussi bien que pourceux où l'on cherche à démontrer leur caractère surnaturel.

On comprend ce jugement de nos Évêques, étant donné l'ampleur des mouvements religieux issus en Belgique de ces événements étranges, l'émotion causée dans l'opinion publique chez nous et à l'étranger, le nombre des grâces spirituelles ou temporelles attribuées à ces interventions miraculeuses.

La position prise ici par les Évêques explique les conséquences juridiques qu'ils en tirent d'ailleurs eux-mêmes et commande, croyons-nous, l'interprétation à donner à certains mots du document.

Ils concluent d'abord que *tous* les écrits relatifs à ces événements doivent être soumis à la censure ecclésiastique, donc ceux-là aussi qui nient absolument le caractère surnaturel des événements de Beauraing, Banneux, etc. Cela va de soi, étant donné le jugement porté sur leur importance au point de vue religieux et moral, et résulte, comme le dit la lettre épiscopale, du c. 1385, § 1, n. 2, *troisième phrase*, où ce motif est formellement exprimé (1).

Suit une double prohibition, dont nous examinerons l'objet, l'auteur et l'étendue.

« Par conséquent, à l'avenir les livres et opuscules qui traitent ex professo de ces faits doivent être considérés comme prohibés, à moins qu'ils ne portent la mention expresse de l'approbation *(Imprimatur)* ecclésiastique. Cela vaudra également pour les images et formules de prières ».

1. *Objet de la prohibition.* Ce sont les *livres* et *opuscules* dont au moins une partie (par exemple un chapitre) a comme objet principal *(ex professo)* l'exposé et la discussion du caractère

(1) « Nisi censura ecclesiastica praecesserit, ne edantur etiam a laicis : 2° ... ac generaliter scripta in quibus aliquid sit quod religionis ac morum honestatis peculiariter intersit ».

des faits merveilleux susdits et qui ne portent pas l'*imprimatur*.

On constate immédiatement que les articles des quotidiens ne sont plus mentionnés. Cela s'explique sans difficulté. Remarquons d'abord que de simples « faits divers » ou quelques lignes sous la rubrique « Communiqués » ou « Chronique religieuse » ne constituent pas un article. Or, actuellement du moins, c'est à cela que se borne le plus souvent (nous ne disons pas : toujours) la mention des faits merveilleux de Beauraing, Banneux, etc., dans les journaux catholiques. Ensuite il est admis par tous les commentateurs de l'ancien et du nouveau droit qu'un *imprimatur* ne figure jamais sur les journaux quotidiens. Cela ne dispense évidemment pas l'auteur ou la direction de le demander, si la nature de l'article le requiert.

Le texte mentionnant explicitement « les livres et les brochures » ne s'applique pas strictement aux « écrits quelconques ». Sinon, les Révérendissimes auteurs de la lettre les auraient mentionnés. Sans doute le Code de droit canonique, au can. 1384, § 2, déclare : « Les prescriptions portées dans ce titre (Liv. III, tit. XXIII) au sujet des livres doivent s'entendre des journaux quotidiens, des revues périodiques, et de toutes autres publications, à moins qu'il ne conste du contraire ». Mais d'abord, les Évêques, nous allons le montrer, n'énoncent pas une prohibition de droit commun. Ensuite, même dans le Code, quand le texte fait une énumération incomplète, les canonistes estiment qu'il faut s'en tenir aux termes de l'énumération. Car en ne se contentant pas du mot « livres », le législateur prouve qu'il veut préciser lui-même l'étendue de sa prescription. Il nous semble pourtant évident qu'un fidèle manquerait à son devoir en publiant, sans le faire censurer, un écrit quelconque traitant *ex professo* de cette matière. Si les faits merveilleux de Belgique ne sont mentionnés qu'en passant, ne font pas l'objet du livre ou de l'opuscule ou d'un de leurs chapitres, ceux-ci ne tombent pas sous la prohibition.

Le second objet de la prohibition sont les images et prières relatives à ces événements et publiés sans l'*imprimatur* diocésain. La mention explicite d'apparition ou vision ou révélation suffit

évidemment à préciser tellement la signification de l'image et à lui donner actuellement une telle importance au point de vue religieux, qu'elle soit visée et atteinte par les termes de la lettre épiscopale. Ce serait le cas d'une image où, sous la représentation de la Très Sainte Vierge, même sans attributs particuliers, on trouverait la mention : Notre-Dame de Beauraing; dessin approuvé par les voyants de Beauraing, par la voyante de Banneux, d'Onkerzeele, etc.

Il résulte de ce bref examen que l'objet de la prohibition portée par les Évêques n'est pas identique à celui des prohibitions du Code de droit canonique. Celui-ci, can. 1399, 5° interdit : « les livres et brochures qui racontent de nouvelles apparitions, révélations, visions, prophéties, (de nouveaux) miracles ou qui introduisent de nouvelles dévotions, même sous prétexte qu'elles seraient privées, quand ils sont publiés sans qu'on ait observé les prescriptions canoniques », c'est-à-dire sans qu'ils aient été soumis à la censure et portent l'*imprimatur*, qui en est le témoignage. Dans la lettre épiscopale sont déclarés prohibés tous « les livres et brochures qui traitent *ex professo* de ces faits merveilleux ». Or une brochure qui rapporte par exemple les faits de Beauraing pour leur attribuer une origine naturelle, pour en donner une explication purement psychologique, peut être soumise à la censure ecclésiastique en vertu du droit commun, parce qu' « elle intéresse spécialement la religion »; mais si l'auteur ne l'a pas soumise à la censure et si la brochure ne porte pas l'imprimatur, elle n'est pas interdite en vertu du droit commun. Elle tombe, au contraire, sous la prohibition des Évêques.

Le Code de droit canonique interdit « les images... qui sont opposées au sentiment et aux décrets de l'Église » (can. 1399, 12). Les Instructions interdisent *toutes* les images, relatives aux faits merveilleux, qui ne portent pas l'*imprimatur*.

Nous avons sous les yeux une image de la Sainte Vierge, portant au bas ce texte en tout petits caractères : « Dessin approuvé par la voyante de Banneux » et, en plus grands caractères : « Je suis la Vierge des Pauvres. Je viens soulager la

souffrance ». Rien dans le type de la Vierge ne s'écarte du sens ou des prescriptions de l'Église. A un ou deux détails près, on croirait voir une reproduction de Notre-Dame de Lourdes. Même publiée sans *imprimatur*, cette image n'est pas interdite par le droit commun : elle le serait, pensons-nous, par la lettre des évêques, à moins que l'*imprimatur* donné à la prière imprimée au dos de l'image doive couvrir aussi celle-ci. Faut-il le conjecturer du fait que l'image semble publiée par un monastère ?

2. *Auteur de la prohibition.* Nous venons de le montrer : il ne s'agit pas ici de prohibitions du droit commun, rappelées par l'épiscopat, mais de prohibitions portées par les Évêques eux-mêmes, en d'autres termes de *droit particulier*. Nous l'avons déjà prouvé par la différence de l'*objet* des prohibitions. Voici deux autres arguments.

Le motif de la prohibition invoqué dans la lettre n'est pas le texte du can. 1399, 5°, dont il n'est fait aucune mention. Du fait que ces écrits intéressent spécialement la religion, ses auteurs concluent : à l'avenir il faut les considérer comme prohibés, s'ils ne sont pas munis de l'*imprimatur*. Or cette conclusion ne peut s'appuyer sur le Code.

Le texte de la prohibition déclare qu'*à l'avenir (in posterum)*, il faut considérer ces écrits comme prohibés. Mais avant toute déclaration des Évêques, les livres et brochures qui présentaient les faits de Beauraing, Banneux, Onkerzeele, etc., comme de vraies apparitions, visions et révélations, tombaient sous le coup de la prohibition du droit commun, s'ils n'avaient pas l'*imprimatur*.

Bien que nous n'ayons pas ici pour objet l'interprétation du droit commun, il faut ajouter un mot sur les nombreuses brochures parues en Belgique, sans *imprimatur*, et favorables au caractère surnaturel de quelques-uns au moins des faits merveilleux dont notre pays a été le théâtre depuis un an. Toutes ces brochures sont-elles prohibées de droit commun ?

Non, diront certains, quand l'auteur déclare formellement soumettre son explication des faits au jugement de l'Église. Cette déclaration est, à notre avis, absolument insuffisante pour soustraire la brochure à la prohibition. Cela ressort à la fois du

texte et du but de la loi. Du texte, qui condamne ces récits de nouvelles apparitions, visions, révélations. Or la déclaration de soumission n'empêche pas l'auteur de raconter ces faits comme de vraies apparitions, visions, révélations. Si le but de la loi, dont le texte remonte à la Const. *Officiorum ac munerum*, art. 13, de Léon XIII, fut manifestement d'empêcher les graves inconvénients résultant de la diffusion de pareils récits, sans la garantie au moins négative de l'*imprimatur*, il est trop évident que ce but n'est pas atteint par le seul fait que l'auteur déclare en une ou deux phrases se soumettre au jugement de l'Église après avoir longuement exprimé sa conviction personnelle sur le caractère surnaturel des faits.

Si l'on veut soustraire ces brochures à la prohibition du droit commun, il faut chercher une autre explication. En voici une qui peut valoir pour *l'une ou l'autre* d'entre elles. Étant donné le caractère de certains auteurs ou éditeurs de ces publications, on peut admettre sans peine qu'ils ont soumis leur texte à la censure épiscopale. Mais, en certains cas, surtout au début, telle curie épiscopale, sans désapprouver la publication, a pu se refuser à laisser exprimer l' « *imprimatur* ». Celui-ci aurait paru à beaucoup de fidèles, et surtout en dehors des milieux croyants, comme une approbation officielle des idées défendues par l'auteur. Or, nous le savons, même maintenant l'autorité ecclésiastique se refuse à donner une déclaration officielle sur le caractère des faits merveilleux.

Puisque certains canonistes admettent, malgré l'opposition d'autres, que parfois l'*imprimatur* accordé peut ne pas être exprimé dans l'ouvrage, cette explication n'a rien d'invraisemblable. Elle serait même facilement corroborée par des communications de caractère privé. Mais ici on sort de l'interprétation strictement juridique.

3. *Étendue de la prohibition.* Les livres et brochures qui tombent sous la prohibition du droit commun sont prohibés partout et pour tous les fidèles, qui n'ont pas une permission générale ou spéciale de les lire, de les garder, de les traduire, etc. Ainsi, en Belgique, comme partout ailleurs, serait prohibée

toute brochure, éditée sans *imprimatur* et qui raconterait des faits extraordinaires de Beauraing, Banneux, etc., comme de vraies apparitions, visions, révélations.

Au contraire, la prohibition du droit particulier a les limites de ce droit même. D'abord, comme il s'agit d'une loi territoriale et non personnelle, elle n'atteint dans chaque diocèse que les fidèles soumis à l'Ordinaire à cause de leur domicile ou quasi-domicile et les *vagi*. Sauf preuve du contraire, nous n'admettrons pas qu'il y ait ici une loi d'ordre public, qui atteindrait même les fidèles étrangers au diocèse. Dès lors, aucun fidèle belge n'est lié par cette prohibition en dehors de son diocèse. En effet, la signature commune des Évêques ne donne pas à cette loi une valeur universelle pour la Belgique, comme c'est le cas des lois portées par le Concile provincial.

Aucun étranger ne tombe sous cette prohibition, où qu'il se trouve en Belgique. Ensuite, dans toute la mesure où elle est de droit particulier, elle n'atteint pas les exempts. Personnellement nous n'avons jamais admis que la maison occupée par des religieux d'un Institut clérical exempt fût un territoire exempt, dans lequel les diocésains échapperaient à l'obligation des prescriptions du droit particulier. Un fidèle ne pourrait donc pas lire les brochures interdites au parloir ou dans la bibliothèque d'un monastère de Réguliers.

Nous avons déjà dit que tombaient sous l'interdiction de cette lettre *tous* les livres et brochures, traitant *ex professo* de ces faits merveilleux, qu'ils soient favorables ou opposés à leur caractère surnaturel, dès lors qu'ils n'ont pas l'approbation épiscopale.

La prohibition ne nous paraît porter, en tant qu'épiscopale s'entend, que sur les livres et brochures parus depuis la promulgation de cette lettre (6 nov. 1933). Une interprétation stricte, comme la comporte ce texte du droit, n'exige pas davantage. Cela résulte, entre autres, de la place des mots « *In posterum* », tout au début de la phrase et du futur contenu dans le subjonctif « idem *valeat* » appliqué aux images et prières.

Que comporte *ici* le mot : *imagines?* Évidemment toutes les images *imprimées*, quel que soit le mode d'impression (presse,

multiplicateur, etc.), pourvu qu'elles soient éditées, c'est-à-dire lancées dans le public, mises en vente ou distribuées sans distinction de personnes.

La lettre ne reprend pas les termes du Code « *quoquo modo impressae* ». On aurait donc un nouveau motif de ne pas faire tomber sous cette prohibition les *médailles*, pourvu qu'elles ne soient pas en opposition avec le sens ou les prescriptions de l'Église.

Des *statuettes* peuvent être appelées « *imagines* ». Mais jamais on n'imprime une approbation sur des statues. Dès lors, si elles ne sont pas contraires au sentiment de l'Église, elles ne tomberont sous aucune prohibition.

Parmi les *formules de prières*, celles-là seules qui s'inspirent ouvertement des faits merveilleux récents, sont frappées par la prohibition épiscopale. Il faut certes se défier des prières répandues sans indication d'une approbation ecclésiastique; mais cette omission ne les fait pas tomber de plein droit sous une prohibition ecclésiastique générale. Mais une brochure, composée de prières répandant ces nouvelles dévotions, tomberait à la fois sous la prohibition du droit commun et des Évêques, si elle ne portait pas d'*imprimatur*.

En résumé, nous connaissons maintenant l'attitude actuelle de l'autorité ecclésiastique au point de vue doctrinal et disciplinaire sur les « faits extraordinaires » de Belgique; des mesures sont prises pour écarter à l'avenir tout abus; aucune interdiction ou désapprobation n'est exprimée, qui doive arrêter la piété des fidèles là où elle s'exprime d'une manière vraiment conforme au sens de l'Église; rien ne permet d'affirmer que des restrictions seront apportées aux pèlerinages qui se continuent à Beauraing et à Banneux. Mais la faveur personnelle de tel ou tel Évêque pour les nouvelles manifestations de dévotion mariale organisées dans leur diocèse n'autorise personne à préjuger en rien la décision doctrinale sur le caractère surnaturel des faits merveilleux qui en furent l'origine.

J. Creusen, s. i.

Une nouvelle vie de Jésus-Christ (1)

Le R. P. Prat remarque, en tête de son Avant-Propos, que « les Vies de Jésus-Christ ne se comptent pas : qui voudrait en dresser la liste, rien que pour notre langue, serait bien sûr d'en omettre. Celles qui ont paru en France, dans ces derniers temps, sont de nature à satisfaire les goûts les plus divers et les esprits les plus exigeants ». Il ajoute modestement : « L'ouvrage que nous publions aujourd'hui n'a pas la prétention de rivaliser avec elles, encore moins de les remplacer ». L'on peut cependant prédire à coup sûr qu'il deviendra immédiatement classique et qu'il le demeurera très longtemps. « Il ne s'adresse, nous dit-il, ni aux débutants ni aux maîtres, mais à cette classe moyenne de lecteurs qui, possédant déjà une connaissance sérieuse de l'Évangile, ont le désir d'en apprendre un peu davantage ». — Oui, sans doute, les prêtres, en général, et les laïques cultivés profiteront de cette œuvre de premier plan. Mais nous croyons que les « maîtres » la goûteront plus que tous autres parce qu'ils en pénétreront mieux le fond et en apprécieront plus exactement toute la valeur, difficile à surfaire.

« On n'avait pas, Dieu merci, à guerroyer contre les derniers partisans du mythe de Jésus, ni à démontrer la possibilité de la révélation et du miracle, ni même à prouver l'autorité et la valeur de nos Évangiles, : ces notions élémentaires sont censées acquises ». — Plus d'une fois, au cours de ses pages, le P. Prat notera d'un mot, par exemple à propos des opinions changeantes de M. Loisy, qu'il n'y a pas lieu de s'attarder à des « fantaisies qui n'ont point d'avenir ». — Ce qu'il a voulu, c'est « replacer la vie du Christ dans son milieu historique et social, situer les événements dans le temps et l'espace, élucider en peu de mots les idées et les locutions qui paraissent obscures et qui le sont en effet pour nous, parce qu'elles reflètent des mœurs et des institutions d'un autre âge, ou trahissent l'empreinte et le génie d'une langue étrangère, comparer attentivement les évangélistes entre eux et mettre à profit les enseignements que chacun d'eux nous offre, mais sans vouloir les emboîter de force l'un dans l'autre ». — Beau et vaste programme qui a été supérieurement réalisé et qui est loin d'indiquer tout ce qui a été fait.

Le P. Prat a donné grande attention aux « deux yeux de l'histoire »,

(1) Ferdinand Prat, s. i. *Jésus-Christ, sa vie, sa doctrine, son œuvre*. Paris, Beauchesne, 1933. 2 vol. in-8° : VII-595 et 591 pages. Prix : 80 fr. franç.

« la chronologie et la géographie ». De multiples voyages en Palestine et une étude approfondie des sources écrites anciennes et modernes lui ont permis d'insister sur la topographie évangélique. Et nous ne connaissons pas de vie de Jésus qui ait fait un effort aussi poussé et, à notre avis, aussi heureux pour remettre récits et discours dans leur cadre chronologique. Les Évangélistes, on le sait, se sont peu souciés de suivre ou d'indiquer l'ordre des temps. Par de brèves indications que tous les quatre donnent au hasard des rencontres, par celles surtout qu'on trouve chez saint Marc et encore plus chez saint Jean, l'on peut suppléer en quelque mesure à ce qui leur manque en ce point suivant notre goût actuel. Le P. Prat y a mis tous ses soins et a conclu avec toute la réserve qui convient, en particulier dans la note complémentaire B : « Chronologie de la vie de Jésus », (t. I, p. 480-491). Il fait naître le Sauveur le 25 Déc. de l'an 6 av. notre ère et place sa mort soit au 18 Mars 29, soit au 7 Avril 30. — Familiarisé de longue date, et avec une rare précision, avec les événements, les idées et les usages du monde juif et hellénistique vers les débuts de notre ère, le nouveau biographe de Jésus en profite discrètement pour éclairer l'horizon de son histoire.

Une vie de Jésus, surtout quand elle veut faire connaître « sa doctrine » et « son œuvre », doit, par la force des choses, s'étendre plus ou moins sur l'exégèse des textes évangéliques. Le P. Prat l'a fait avec une admirable maîtrise. Il cite copieusement ces textes mêmes, en les faisant respectueusement ressortir par le soulignement des caractères typographiques, et il les explique de manière lumineuse, mettant en relief les nuances précises des mots, comme peut le faire un helléniste consommé. Du même coup, sobrement mais assez abondamment, il fait connaître, surtout dans les notes du bas des pages, la manière dont les grands exégètes du passé et surtout les Pères de l'Église ont interprété les passages les plus importants.

La science du théologien, si nécessaire aux exégètes, est ici partout présente. Et cette Vie de Jésus-Christ contient tous les éléments d'une solide théologie des Évangiles. Il suffirait presque de les réunir méthodiquement et de les synthétiser pour constituer un excellent manuel. — Souhaitons, par parenthèse, que le P. Prat nous donne un tel ouvrage pour faire pendant à sa Théologie de saint Paul. Nul, à coup sûr, n'y est mieux préparé.

Les Évangélistes ne se contredisent pas entre eux. Mais parfois ils en ont l'air, surtout aux yeux d'un lecteur superficiel ou prévenu.

Loin de chercher à les harmoniser, comme le fit autrefois saint Augustin, certains critiques hétérodoxes font tout pour exaspérer leurs divergences. A l'encontre, le P. Prat reprend en quelque sorte l'œuvre de saint Augustin, avec la même largeur d'esprit et le même souci de stricte orthodoxie. Pas plus qu'aux historiens profanes, il n'était interdit aux écrivains sacrés de rapporter les mêmes choses avec des « différences d'expression » et des « différences dans l'ordre des faits », suivant les deux grands principes de solution du saint Docteur d'Hippone (t. I, p. 28 ss.; 34 ss.). — L'explication des reniements de saint Pierre, qui ont coutume de donner tant d'embarras, est un modèle d'intelligente et ingénieuse harmonisation (t. II, p. 352 ss. et surtout p. 355 (s.), n. 2). Il n'y eut pas qu'une seule personne, mais plusieurs à provoquer la seconde et la troisième défaillance de l'Apôtre.

Plus grave, l'on dirait presque angoissante, est l'opposition en apparence irréductible entre les Synoptiques et saint Jean touchant les dates de la Cène et du Crucifiement. « A lire les Synoptiques sans prévention, on a l'impression irrésistible que Jésus a mangé l'agneau pascal le soir du 14 nisan, que par conséquent, il est mort le lendemain, 15 nisan, jour de la grande solennité. Saint Jean, au contraire, semble dire non moins clairement que Jésus a été crucifié au moment même où les Juifs immolaient l'agneau pascal, l'après-midi du 14 nisan » (t. II, p. 507). — Les exégètes rationalistes trouvent qu'il y a là pour eux une bonne aubaine et déclarent les données inconciliables. Les autres se partagent entre plusieurs essais de solution. Après les avoir exposés avec une limpidité qui peut servir de modèle, le P. Prat se rallie à la solution entrevue par Petau et mise au point de plus en plus par « les érudits contemporains, savants Israélites ou rabbinisants de profession » (p. 515). Et voici comme il la formule brièvement dans sa « Conclusion » : « *L'année de la Passion, il y eut désaccord sur la date de la Pâque entre les pharisiens qui donnaient le ton en matière religieuse et les grands prêtres sadducéens, à qui incombait le soin de régler le calendrier. Les deux dates pouvaient être considérées comme légitimes : l'une ayant pour elle la lettre de la loi, l'autre l'interprétation de l'autorité compétente. Jésus, sachant qu'il allait mourir, choisit la première date et mangea la Pâque le soir du jeudi, avec un certain nombre de ses concitoyens — pharisiens ou sadducéens, peu importe —, le reste du peuple la mangea le lendemain soir* » (p. 518). — Ce système, qui n'a nullement été inventé pour les besoins de la cause, réalise l'accord entre les données évangéliques et ne laisse irrésolue aucune difficulté. Ce n'est,

si l'on veut, qu'une hypothèse, mais tellement vraisemblable, et naturelle qu'elle est bien près de pouvoir être donnée comme certaine.

Elle est de celles auxquelles va d'instinct le P. Prat qui vise au vrai et au solide beaucoup plus qu'à l'ingénieux ou au nouveau. Ce n'est pas à dire qu'il craigne de proposer des explications plus ou moins nouvelles quand elles éclairent mieux les textes qu'il a longuement médités. Ainsi nous ne croyons pas que personne avant lui ait découvert, dans le Prologue de saint Jean, pourtant si étudié, la triple manifestation du Verbe lumière des hommes : 1° dès l'origine de l'humanité; 2° depuis la révélation mosaïque; 3° après l'Incarnation (T. I, p. 55 ss., et plus explicitement encore dans la très substantielle note C sur « Le Verbe, Vie et Lumière », aux p. 505-507). Et pourtant cette explication paraît tout à fait satisfaisante et jette un jour nouveau sur les v. 9 ss. du premier chapitre de saint Jean.

Que d'autres exemples analogues nous pourrions joindre à celui-là! Et la tentation est grande de s'attarder longtemps encore à des particularites intéressantes de la nouvelle Vie de Jésus, par exemple aux vingt-cinq notes complémentaires qui sont autant de petits chefs-d'œuvre relatifs parfois à des points de grande importance, mais dont l'exposé aurait surchargé la marche de l'ouvrage : Chronologie de la vie du Christ; le Verbe Vie et Lumière; la double généologie de Jésus; le recensement de Quirinius; la parenté de Jésus; sermon sur la montagne; les Paraboles de l'Évangile; Calendrier juif au temps de Jésus-Christ; Marie-Madeleine, Marie deBéthanie et la pécheresse qui oignit les pieds du Sauveur; la Cène, la Pâque et la Passion; Apparitions du Christ ressuscité; baptiser au nom de; etc., etc.

Nous renonçons pourtant sans scrupule à insister davantage, tout à fait assurés que pas un lecteur de la Revue ne se privera du plaisir et du profit de connaître par lui-même et de méditer un tel ouvrage. Sa composition si soigneusement cadencée, ses divisions lucides, sa concision extrême jointe à une si parfaite clarté, son style sobre et ferme qui dit si exactement la pensée, toutes ces qualités et bien d'autres encore décèlent le savant qui domine de haut son sujet et qui n'a rien épargné pour le faire comprendre et goûter par le public choisi, mais pourtant très large, auquel il s'adresse. Et l'on sent partout, malgré l'effort de l'auteur pour se cacher derrière le Maître divin, que le travail de l'esprit a été accompagné par la ferveur du cœur. L'on s'en apercevra spécialement en lisant le dernier chapitre : « Le Christ vivant dans l'Église », et surtout le paragraphe final : « Le Christ roi des âmes ».

Jean CALÈS, S. I.

L'Action sacerdotale dans les Organisations ouvrières

Les catholiques belges jouissent de la liberté de constituer des groupements politiques, économiques, éducatifs ou récréatifs intégralement chrétiens, pouvant travailler ouvertement et efficacement à faire triompher les points de vue catholiques dans la vie de l'État, dans l'organisation de la production, dans la formation intellectuelle et morale des masses populaires.

Mais cette liberté même entraîne une lourde responsabilité. Les catholiques doivent faire usage des puissants moyens d'action dont ils ont la libre disposition. Et les prêtres qui sont leurs guides spirituels ne peuvent rien négliger de ce qui aidera les laïcs à constituer, diriger, et développer des organismes capables d'exercer sur le peuple une influence bienfaisante sous tous les rapports.

Les Papes, de Léon XIII à Benoît XV, n'ont cessé d'exhorter le clergé à s'occuper des organisations ouvrières, même de celles qui ont principalement un rôle économique, et ils ont souvent déclaré qu'une telle activité n'est nullement étrangère au ministère sacerdotal. Pie XI, « le pape de l'Action catholique » a confirmé et renouvelé ces enseignements dans l'encyclique *Quadragesimo anno*.

Il est pourtant certain qu'une sorte de revirement s'est opérée dans une partie du clergé et qu'un certain nombre de prêtres, d'ailleurs très pieux et très zélés, se tiennent aujourd'hui à l'écart des organisations ouvrières, considèrent avec méfiance leurs programmes de réformes et leurs revendications et préfèrent réserver leurs forces pour des activités qu'ils jugent plus purement religieuses.

L'attitude de cette partie du clergé exerce une influence que l'on ne doit pas sous-évaluer sur de nombreux catholiques de toutes les classes qui désirent exercer un apostolat conquérant dans les divers milieux, mais qui se refusent en même temps à prendre part à l'activité économique ou politique des organisations chrétiennes et en particulier des organisations ouvrières. Nous sommes convaincu que l'avenir montrera les graves dangers de cette abstention qui écarte des laïcs de valeur des postes où ils pourraient acquérir une réelle influence sur la masse de leurs concitoyens.

Heureusement, en Belgique, il est resté un nombre suffisant de chefs catholiques hardis et persévérants, qui ont conquis et organisé

une partie très importante de la classe ouvrière. Ils sont parvenus à concentrer plus du tiers de celle-ci dans des groupements nettement chrétiens. Seulement, ils se rendent bien compte que pour parfaire l'éducation chrétienne et sociale de ces centaines de milliers d'adhérents, pour les discipliner, les diriger, les conduire de progrès en progrès, il est nécessaire de former un très grand nombre de dirigeants. Il en faut plusieurs dans chaque localité, au moins trois ou quatre dans les plus petites paroisses.

C'est précisément dans la formation et le perfectionnement de ces dirigeants que les prêtres pourront rendre le plus de services aux organisations ouvrières.

Il s'agit avant tout d'amener les dirigeants en question non seulement à pratiquer leurs devoirs de chrétiens, mais à les pratiquer avec ferveur.

La méthode qui donne les meilleurs résultats consiste à commencer par l'organisation de soirées mensuelles de récollection. Sous la direction du prêtre les dirigeants prient ensemble, reçoivent des conseils et des encouragements, méditent les vérités de la foi, prennent de bonnes résolutions pour leur conduite personnelle et le service des œuvres. L'expérience a montré que les récollections qui prennent toute une journée ne sont pas fréquentées régulièrement par un nombre suffisant de dirigeants. Mille motifs ou mille prétextes sont allégués pour se dispenser d'y assister, tandis que nul ne peut sérieusement prétendre être empêché ordinairement de participer à une soirée de récollection qui se tient à peu de distance. Il est très facile aux prêtres des paroisses de préparer de pareilles récollections, maintenant qu'ils trouvent tous les documents utiles dans les « Dossiers de l'Action Sociale Catholique » ou dans le « Bulletin des Aumôniers de la Ligue des Travailleurs chrétiens ».

Le Cercle d'études des dirigeants, qui doit se réunir autant que possible chaque semaine, fournit au prêtre une autre occasion excellente d'agir sur les chefs des différents groupements. Il pourra d'une part leur donner brièvement des notions claires et pratiques sur les principales vérités de la foi et sur les règles essentielles de la morale personnelle et sociale et d'autre part leur faire apprécier d'une façon vraiment chrétienne, les différentes questions politiques, économiques et techniques qui seront à l'ordre du jour.

Enfin, des conversations particulières entre le prêtre et chacun des dirigeants compléteront cette action vraiment sacerdotale pour le progrès des organisations ouvrières. Dans ces conversations fréquentes et régulières, le directeur spirituel pourra dissiper les doutes, les

erreurs, les illusions, relever le courage, stimuler la ferveur, orienter la bonne volonté de ceux qui se confieront à lui.

Les soirées de récollection et les séances du cercle d'études permettent déjà une direction spirituelle collective; mais elles favorisent aussi l'établissement de relations confiantes entre le prêtre et les dirigeants des œuvres, à condition évidemment que la vie intérieure de l'âme sacerdotale soit assez rayonnante pour agir sur les âmes de ces dirigeants.

Des prêtres zélés des paroisses se plaignent souvent de ne pas voir assez d'hommes dans leur église et de devoir se contenter de prêcher à des femmes et à des enfants. N'est-ce pas parce qu'ils ne sont pas aidés par des collaborateurs laïques vraiment influents ? Les chefs des syndicats, des mutualités, des ligues ouvrières conscients de leur rôle, accomplissant tout leur devoir, rendant chaque jour service à leurs adhérents, dirigeant véritablement ceux-ci, peuvent acquérir une influence énorme. S'ils sont de parfaits chrétiens, des chrétiens fervents, ils amèneront par leur exemple et leurs conseils beaucoup d'hommes à l'église. Si alors ces hommes entendent à l'église une prédication réellement pratique et entraînante, trouvent des confesseurs instruits et prudents, assistent à des offices bien préparés pour toucher les âmes et les exciter à la piété, la paroisse redeviendra chrétienne, car la grâce divine ne fera jamais défaut.

Il ne manque certes pas dans nos paroisses de catholiques pieux, exemplaires, intelligents et charitables; mais ils n'ont que peu d'influence sur la population parce qu'ils n'exercent pas de fonction publique ou ne sont pas à la tête d'organisations vivantes et disciplinées.

C'est pourquoi nous croyons que le prêtre doit s'occuper surtout des dirigeants des organisations chrétiennes, notamment des organisations ouvrières dont il est question ici, pour les instruire et les transformer.

Cette œuvre sera difficile et prendra du temps; mais celle est nécessaire et urgente. Elle sera d'ailleurs facilitée par les publications des grandes fédérations ouvrières qui se préoccupent d'aider les aumôniers en les mettant au courant d'une part des expériences de leurs confrères et d'autre part de la vie des organisations à laquelle doit être adaptée la direction spirituelle communiquée à leurs chefs et à leurs agents.

Le prêtre devra faire preuve de beaucoup de tact, de prudence, de patience. Il proportionnera ses leçons et ses conseils à l'intelligence,

à la bonne volonté, à la fermeté, au degré de perfection de chacun des dirigeants d'œuvres. Il n'abandonnera jamais ceux qui ont une réelle valeur, même si momentanément ils se découragent ou faiblissent. Le directeur spirituel doit avant tout encourager, fortifier, éclairer. Il doit amener progressivement son disciple à mettre de l'ordre dans sa journée, à pratiquer régulièrement l'examen de conscience quotidien, la confession et la communion, à bien participer au Saint-Sacrifice, à se souvenir souvent de la présence de Dieu, à faire chaque jour une lecture spirituelle et finalement à prendre l'habitude de l'oraison. Il ne demandera jamais à un dirigeant plus que celui-ci ne peut donner d'une manière régulière; mais il se préoccupera de provoquer un progrès lent et continu.

Le prêtre directeur des organisations locales s'occupera des dirigeants locaux, comme le directeur régional des dirigeants régionaux et le directeur national des dirigeants nationaux. Il n'est pas à souhaiter que l'aumônier régional s'occupe des dirigeants d'une localité, car il ne pourrait presque jamais le faire avec assez de soin et de continuité et il affaiblirait l'influence nécessaire de l'aumônier local. S'il estime que, dans une localité, le prêtre chargé des œuvres ne remplit pas convenablement sa fonction, il ne doit pas chercher à se substituer à lui, mais bien plutôt à l'instruire, à le convaincre et à l'encourager.

Il sera pourtant souvent utile que les meilleurs dirigeants locaux participent à des récollections trimestrielles et à des retraites annuelles organisées par les fédérations auxquelles ils appartiennent. Mais ceux qui devront participer à ces exercices seront choisis avec grand soin par l'aumônier local parmi les habitués des soirées de récollection et des séances de cercle d'études. Dans les récollections et retraites fédérales on devra engager fortement les dirigeants locaux à se confier à leur aumônier, à profiter de sa direction spirituelle et à collaborer généreusement à ses efforts.

Il est certain que, si tous les prêtres travaillaient ainsi méthodiquement, en s'aidant les uns les autres, ils obtiendraient des résultats très consolants. La dispersion des forces est la cause de beaucoup d'échecs. Une certaine « rationalisation » de l'apostolat est nécessaire pour obtenir le maximum de rendement; car, encore une fois, la grâce de Dieu est surabondante.

Jos. ARENDT, S. I.
Directeur des Services d'Études
de la Confédération des Syndicats Chrétiens.

Actes du Saint-Siège

S. PÉNITENCERIE

Indulgence pour la participation aux processions solennelles du S. Sacrement (Décret du 25 septembre 1933. — *A.A.S.*, t. XXV, 1933, p. 478-79.)

Le décret fait remarquer tout d'abord le grand profit que tire la foi des processions organisées selon les prescriptions liturgiques et auxquelles on participe dans des sentiments de sincère dévotion. Parmi ces processions, poursuit-il, il n'en est pas de meilleures que celles du Saint-Sacrement, qu'elles se déroulent soit à l'intérieur des églises, soit dans les rues, entre autres lorsqu'on porte solennellement la Sainte Communion aux malades. Aussi, de même que le Souverain Pontife a concédé récemment de nouvelles indulgences pour l'exercice de l'Heure Sainte (1), il a résolu d'enrichir de faveurs spirituelles les processions du Saint-Sacrement « qui sont de nature à susciter dans les âmes des sentiments de foi et d'amour très agréables au Sacré-Cœur de Jésus ».

Suit le dispositif : Quiconque s'étant confessé et ayant communié participe aux processions eucharistiques, qui se font soit à l'intérieur des édifices sacrés, soit au dehors, et prie aux intentions du Souverain Pontife, peut gagner *une indulgence plénière.*

Jusqu'à présent, certaines faveurs, toutes indulgences partielles, étaient accordées à ceux qui accompagnaient le Saint-Sacrement surtout lorsqu'on le portait aux malades (2). Certaines prières à réciter *pendant* la procession avaient été également indulgenciées (3). D'après le Cardinal Gasparri, la coutume qui s'était établie en beaucoup d'endroits d'organiser dans chaque paroisse une procession mensuelle du Saint-Sacrement avait été encouragée par le Saint-Siège et enrichie de plusieurs indulgences (4).

(1) *A. A. S.*, t. XXV, 1933, p. 171-72. Ce rappel confirme l'opinion émise dans la *N. R. Th.*, t. 60, 1933, p. 928 d'une intention *suivie* dans les concessions d'indulgences au cours de l'année jubilaire.

(2) BERINGER-STEINEN, *Les Indulgences*, 4e édit. fr. 1925, I, n. 666. — *Rac.*, n. 80 et 81.

(3) BERINGER-STEINEN, *o. c.*, n. 328.

(4) *Tract. can. de SS. Eucharistia*, II, n. 1048.

Quoi qu'il en soit des concessions antérieures, auxquelles le décret présent ne fait pas allusion et qu'il ne révoque donc pas, l'interprétation de la faveur actuelle n'offre guère de difficulté.

Processionibus interesse, nous semble ne pouvoir s'entendre que de ceux-là qui *marchent* dans le cortège : ce dont personne ne doutera pour les processions qui se déroulent dans les rues. Les fidèles, qui dans des sentiments de profonde piété d'ailleurs, assistent au défilé et s'agenouillent devant le Saint-Sacrement ne *participent* cependant pas à la procession.

On pourrait hésiter davantage dans le cas de processions se déroulant à l'intérieur des églises. Outre qu'il serait souvent matériellement impossible que tous les fidèles présents y participent activement, il est de coutume, en Belgique du moins, de réserver aux seuls hommes l'honneur d'escorter le Saint-Sacrement. Tous les autres fidèles présents à l'église, attirés peut-être spécialement par le désir d'assister à la procession, pourraient-ils gagner l'indulgence ?

Pour le motif allégué plus haut, nous estimons que seule une déclaration authentique permettrait de l'affirmer avec certitude. En matière d'indulgences en effet, peu importent les probabilités si elles ne coïncident pas avec les intentions du législateur.

Que faut-il entendre par ces processions, où l'on se rend « *solemniter* » chez les malades ? Ce sont, pensons-nous, ces *cortèges* organisés à l'occasion de Pâques, de quelque autre grande fête, parfois du premier vendredi du mois, composés de certains groupes d'enfants, ou d'hommes et de femmes, accompagnant le Saint-Sacrement. Le port public de la Communion ou du Viatique effectué par un prêtre et un acolyte n'est pas une procession.

É. Bergh, s. i.

Bibliographie

THÉOLOGIE DOGMATIQUE

J. Ranft. *Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips.* Wurzbourg, Triltsch, 1931, (25 × 18 cm.), XXII-316 p., Prix : 10 Mk.

L'ouvrage que voici étudie principalement les rapports de la Tradition orale la plus primitive avec la fixation écrite de la révélation chrétienne des Évangiles synoptiques. Dans une première partie, l'auteur passe en revue les essais les plus significatifs des théologiens posttridentins sur l'histoire du dogme de la Tradition. Deux noms se détachent particulièrement : Cano et Bellarmin. Tous les deux notèrent déjà que dans le pythagorisme, dans les religions égyptienne et juive, des mystères se transmettaient exclusivement par tradition orale et secrète, et que rien ne s'opposait à ce que le christianisme adoptât, lui aussi, ce mode de transmission. Remarque extrêmement précieuse aux yeux de M. Ranft : elle nous invite en effet et nous autorise à illustrer nos recherches sur les origines du dogme de la Tradition par l'étude comparée des religions. Cette invitation est réitérée au XIX^e^ siècle par Möhler, lequel observe le phénomène universel que voici : dans toute religion, par exemple dans l'Islam et même dans le Luthéranisme, il y a, aux origines, une poussée de vie, une idée dynamique universelle, une sorte d'esprit collectif qui s'empare des individus, et qui provoque progressivement l'apparition de pensées, d'attitudes, de pratiques multiples dont la variété sans cesse grandissante respecte pourtant l'unité de l'idée inspiratrice. Cette idée vivante, c'est la tradition active, et le dessein de M. Ranft est de chercher sous quelle forme, orale ou écrite, elle s'est primitivement exprimée. C'est ainsi qu'il parcourt successivement la Taoïsme, le Confucianisme et l'Islam. Partout, l'on constate l'antériorité de la tradition orale par rapport à la codification écrite. L'auteur aborde ensuite l'étude de la religion judaïque, étude nécessaire, puisque le christianisme, né en terre juive, n'a pas pu ne pas s'inspirer, dans ses méthodes de propagation, des exemples d'Israël. Or le rabbinisme fondait très explicitement la transmission de la révélation judaïque, non seulement sur l'Écriture, mais sur une tradition orale de technique bien définie. Davantage, le rabbinisme a très explicitement conscience de la valeur de la tradition comme source de connaissance religieuse et il en a fait la théorie. On considère donc longuement ces deux faits, pour mesurer ensuite le degré de leur influence, pratique et théorique, sur la Tradition chrétienne. Enfin, les origines de celle-ci sont étudiées en elles-mêmes, en deux longs chapitres dont le premier expose surtout la part de la tradition orale dans la formation des Évangiles synoptiques, d'après les résultats de la méthode dite « Formgeschichtliche » c'est-à-dire morphologique, et dont le second dénombre et expose les expressions théoriques du dogme de la Tradition dans la littérature néo-testamentaire.

M. Ranft a utilisé avec beaucoup de science les résultats des recherches les plus récentes sur les origines chrétiennes. Il faut lui savoir gré de nous avoir montré à l'évidence que ces résultats confirment la solidité historique

du dogme catholique de la Tradition. Toutefois, il nous paraît avoir été légèrement gagné par cette psychose comparatiste qui sévit depuis trop longtemps chez bon nombre d'historiens. Si l'on met à part le rabbinisme, les religions étrangères n'ont pas servi sérieusement à éclairer la question ici traitée. C'est bien à tort que l'auteur félicite Cano et Bellarmin d'avoir, les premiers, suggéré des rapprochements entre les traditions des religions à mystères et la Tradition du christianisme. Il ne peut pas ignorer que la discipline de l'arcane, invoquée d'ailleurs discrètement par ces deux théologiens, n'a pas eu le rôle qu'ils lui ont attribué, comme l'a bien montré Mgr Batiffol dès 1904, du reste après bien d'autres, dans ses « Études d'histoire et de théologie positive ». Pareillement, on eût souhaité un enthousiasme plus éclairé pour la Formgeschichtliche Schule. Sans doute, cette École a reconnu, dans la propagation du christianisme, le rôle prépondérant de la tradition vivante. Mais la prudence conseillait d'ajouter, à l'intention des lecteurs catholiques, que la tradition, selon les historiens de cette école, non seulement transmet, mais crée presque de toutes pièces son objet, et que le Jésus des Évangiles n'est pas autre chose, à leurs yeux, que le produit de la communauté liturgique.

L. Malevez, s. i.

A. H. M. Lépicier, O. S. M. *Institutiones theologiae speculativae ad textum S. Thomae concinnatae. Cursus brevior. T. III.* Turin, Marietti, 1932, (23 × 15 cm.), LXXI-454 p. Prix : L. 25.

S. E. le Cardinal Lépicier est connu dans le monde théologique comme l'auteur d'un grand nombre d'ouvrages et en particulier d'un cours de théologie très développé, comprenant une dizaine de volumes. Comme son titre l'indique, le présent ouvrage n'est qu'un résumé du cours complet. On y chercherait vainement des preuves scripturaires ou patristiques développées; toute la partie positive de la théologie en est exclue : mais on y trouvera une exposition claire, bien ordonnée, de la doctrine de saint Thomas, qu'anime un sentiment de profonde piété qui fait du bien à l'âme.

P. de Rhodez, s. i.

M. Jugie. *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium. Tomus II. Theologiae dogmaticae graeco-russorum expositio.* Paris, Letouzey, 1933, (23 × 15 cm.), 828 p.

Ce tome II de la théologie dogmatique gréco-russe, le dernier et le plus volumineux de cette somme de théologie orientale, sera reçu avec le même empressement que ceux qui ont paru en 1926 et 1930-31 (voir cette revue, t. LVII, 1930, p. 438, et t. LIX, 1932, p. 657); car il contient l'exposé « orthodoxe » des principaux dogmes sur lesquels le théologien occidental est heureux de se renseigner, à commencer par celui de la Trinité, qui occupe plus de 300 pages (p. 221-535). Avec le traité de la grâce, qui prend 80 pages environ et auquel on peut joindre le chapitre des opérations divines, prescience et prédestination (p. 184-208), l'on trouvera là les deux matières principales les plus intéressantes de tout le volume. Non pas que les autres parties manquent d'intérêt pour le théologien catholique. Le traité *De Deo uno* (p. 29-219) consacre les trois quarts de son contenu à l'âpre controverse de Grégoire Palamas (p. 47-183), généralement peu connue en dehors d'une brève mention dans les manuels de théologie catholique; l'importance qu'elle prend dans

l'ouvrage du P. Jugie s'explique moins par sa valeur strictement théologique que par les conséquences qu'elle a eues pour l'enseignement officiel ultérieur de l'Église orthodoxe. Le traité du péché originel et de l'état de nature (p. 568-644) ne manquera pas non plus de retenir l'attention. Celui de l'Incarnation (p. 647-722) avec le traité général *de Deo uno*, en dehors de la théologie palamitique, marque le plus d'harmonie entre cathcliques et orthodoxes.

L'étude des matières, le nombre des auteurs et des ouvrages passés en revue, les connaissances qu'il suppose chez l'auteur, et l'énorme travail qui est à sa base font de ce volume de plus de 800 pages un des ouvrages les plus utiles au théologien catholique pour s'instruire de l'état des croyances chez les Byzantins et les Russes depuis le schisme de Photius. Quelques grands tournants y attireront son regard : d'abord les controverses trinitaires au IX^e^ et au X^e^ siècle avec leurs corollaires au XII^e^, au XIII^e^ et ensuite, puis les discussions du XV^e^ siècle à Florence, les pourparlers avec les protestants au siècle suivant, et ensuite les mouvements internes de la théologie orthodoxe, avec une faveur partielle et momentanée de la scolastique, grâce entre autres à une traduction de saint Thomas, enfin les grandes lignes contemporaines de la théologie russe. Sur tout cela, ces 800 pages, bourrées de citations et de références, apprendront une foule de choses ignorées ou insoupçonnées; et ce n'est que justice, en finissant cet aperçu sur les quatre volumes de cette précieuse encyclopédie de théologie orientale, de remercier et de féliciter l'auteur du succès de l'énorme tâche qu'il a menée à bonne fin. L'abondance même et la nature des matières traitées, le manque presque complet de prédécesseurs, en dehors de Palmieri, dans un aussi vaste défrichement, exposaient évidemment à des difficultés et à des défectuosités pour lesquelles il serait déplacé de tenir rigueur au vaillant pionnier : il y a des inégalités de proportion, soit dans le détail, soit d'une façon générale; ainsi les divers groupes des églises grecques, sont inégalement représentés au cours de tout l'ouvrage; certaines parties sont développées avec une ampleur qui se ressent des anciens cours de Chalcédoine, de Rome ou d'ailleurs; la note historique, la note théologique, et la note polémique, s'entremêlent par endroits; Georges Scholarios, par exemple, que l'auteur connaît bien, et Grégoire Palamas sont largement partagés; Hugues Éthérien disparaît trop derrière Anselme de Havelberg. La discussion polémique, qui est modérée, revient assez fréquemment, et si elle satisfait davantage le lecteur latin, elle enlève d'autre part quelque chose à la sérénité de l'impression sentie. Nous avons employé plus haut le mot d'encyclopédie de la théologie orientale : autre avantage, énorme celui-là, de cet ouvrage; car pour beaucoup de théologiens et d'historiens occidentaux, le manque de livres et d'autres causes les empêcheront longtemps d'avoir recours aux sources utilisées par l'auteur.

Mais pourquoi ne pas avoir donné une bonne table bibliographique, sommairement critique, des principaux ouvrages qui, petit à petit, trouveraient leur entrée dans nos bibliothèques et nous initieraient mieux aux choses de l'orient grec et slave : première condition pour mieux les connaître et les comprendre. Mieux que personne, le P. Jugie était à même de le fournir. Simple détail : il semble bien que l'addition du *Filioque* au symbole en Occident puisse être reportée plus loin vers le passé (p. 505).

J. DE GHELLINCK, S. I.

M. J. Scheeben. *Mysterien des Christentums.* réimp. de la 3e éd. (1912), Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1932, (22×14 cm.), XXIV-692 p. Prix : 7,50 Mk.

Scheeben (1835-1888) fut peut-être le plus grand théologien allemand de son temps. Du public de langue française, il est malheureusement peu connu; c'est dommage : on aurait encore beaucoup à apprendre chez lui. Ses *Mystères du Christianisme* (1865) montrent ce que sont les grands mystères de notre foi (Trinité, création, péché, Homme-Dieu, Eucharistie, Église, sacrements, justification, glorification, prédestination), comment ils tiennent à notre vie, comment ils nous parlent — Scheeben insiste beaucoup sur ce point — du Christ vivant mystiquement en nous. Document de première importance, œuvre de profonde théologie, qui a exercé et exerce une profonde influence, et dont la réimpression, même pour le public français, doit être la bienvenue, car l'ouvrage est trop volumineux pour tenter les traducteurs.

É. MERSCH, S. I.

P. Lippert, S. J. *Der dreipersönliche Gott.* 7e éd., Fribourg-e-B., Herder, 1932, (18×12 cm.), 156 p. Prix : 2,20 Mk.

Si ce livre a atteint sa septième édition, ce n'est pas que le R. P. Lippert flatte les caprices de la mode. Mais il parle la langue de son temps, et sait ainsi rendre plus attirante l'austère et belle vérité qu'il présente. Cet exposé du dogme trinitaire, de haute tenue littéraire, se recommande surtout par la sûreté d'une doctrine puisée aux meilleures sources de la scolastique. Des esprits pointus remarqueront que l'exégèse y est parfois peu soucieuse de l'histoire et du sens littéral; d'autres noteront que le R. P. force les nuances plutôt que de les composer entre elles. Mais ce ne sont là que chicanes. On ne peut exiger d'une esquisse le fini d'un tableau de chevalet. Pour notre part, il nous semble que malgré son coloris, malgré la chaleur de son style, cette étude garde encore un peu de la raideur et de l'impersonnalité scolaire des manuels. Sous le revêtement des plus séduisantes images, le lecteur devine trop aisément le squelette articulé d'un cours de théologie. N'y aurait-il pas avantage, dans un exposé de ce genre, à se moins inspirer de la manière des scolastiques pour mieux imiter l'enseigement plus simple, plus direct, plus vivant et plus personnel, des Pères des premiers siècles? On en deviendrait moins précis et moins savant, mais combien plus accessible au peuple et plus captivant.

A. HAYEN, S. I.

Ch. Boyer, S. I. *Tractatus de Deo creante et elevante*, 2e éd., Rome, Université Grégorienne, 1933, (23×15 cm.), 546 p.

Les manuels de théologie abondent, ils encombrent nos bibliothèques; mais les bons manuels sont relativement rares. Nous sommes heureux de pouvoir recommander le *Tractatus de Deo creante* du R. P. B. Le distingué professeur de l'Université Grégorienne était particulièrement bien préparé à l'œuvre qu'il a entreprise. Depuis des années, comme on le sait, il s'était consacré à l'étude de saint Augustin, et ses livres, comme aussi son *Bulletin augustinien*, lui ont concilié une autorité incontestée en la matière : or le docteur d'Hippone est le grand docteur de la grâce et la principale autorité dans les questions touchant les origines et « l'état primitif » de l'homme. La philo-

sophie moderne ne l'a pas laissé indifférent : on a de lui des études sur le panthéisme de Gentile et les théories de Leroy; enfin membre de l'Académie romaine de saint Thomas, il est un thomiste fervent et averti. Le livre que nous analysons répond à l'attente que le passé du R. P. justifiait. Pour le juger équitablement, il faut tenir compte du but que l'auteur se propose. Il n'a pas eu l'ambition de composer une œuvre d'érudition (Cfr *Praefatio*). On n'y devra donc pas chercher une bibliographie exhaustive du sujet, ni une grande abondance de détails historiques (bien que l'histoire ne soit pas ignorée); l'auteur n'a pas encombré ses pages de références multiples; mais les représentants de la tradition sont judicieusement choisis; et le lecteur averti sent à chaque page que l'auteur est au courant de la littérature de son sujet; il nous a paru toutefois que les livres allemands lui étaient moins familiers. Quoi qu'il en soit, le dessein du R. P. se dégage nettement : il a voulu livrer au public une *dogmatique* : expliquer la doctrine révélée, l'expliquer et la défendre en fonction des difficultés modernes à la lumière de la tradition, en faire une synthèse intellectuelle, et cela sans prétention, dans le cadre imposé par l'enseignement usuel.

Deux caractéristiques distinguent ce manuel : d'abord le R. P. s'est attaché, et c'est son grand mérite, avec fidélité à la doctrine de saint Thomas et de saint Augustin : ce sont les thèses thomistes qui sont défendues dans ces pages, illustrées et confirmées par les écrits du Docteur d'Hippone. Ensuite on ne saurait trop louer la sagacité du théologien et la sûreté de son jugement : il distingue toujours avec soin la valeur des différentes propositions, apprécie les divers systèmes, avec loyauté et une modération d'autant plus remarquable qu'elle ne dégénère pas en libéralisme de mauvais aloi ou en scepticisme blasé. Nous ne voulons pas dire cependant que nous adoptons toutes les vues du R. P. mais nous les avons trouvées toutes défendables et exprimées avec une modestie qui gagne la sympathie. Enfin, il a eu l'heureuse idée de faire suivre ses principales thèses de longs extraits des Pères grecs et latins qui ont traité la question avec plus de compétence et d'autorité : on trouvera donc dans ce livre, comme une anthologie des plus beaux passages patristiques se rapportant à la matière. Pour être complet, signalons que l'on ne rencontrera pas dans ce livre certaines questions que souvent les auteurs traitent à cet endroit, comme celle de la possibilité de l'ordre surnaturel, etc.

L'ordre et la disposition du manuel sont parfaits, le style est sobre, ferme et d'une clarté remarquable : aussi, avouons-le, nous avons été captivé par la lecture de ce traité scolastique au point d'en oublier le temps! Sans doute la belle présentation typographique du livre n'a-t-elle pas été sans influence sur le plaisir que nous avons éprouvé; en tous cas elle sera d'un grand secours pour les étudiants.

E. Hocedez, s. i.

A. Verriele. *Le Surnaturel en nous et le péché originel.* Bibliothèque catholique des sciences religieuses. 57. Paris, Bloud et Gay, 1932, (19 × 12 cm.). Prix : 12 fr.

Le titre exprime bien l'idée maîtresse du livre, à savoir que, pour bien saisir le dogme du péché d'origine, il est nécessaire de le placer non pas en tête de notre religion, mais à sa place dans toute l'économie surnaturelle du plan divin, en fonction de la volonté divine de faire part à l'homme de la vie même de

Dieu. Car le surnaturel ne peut être conçu comme le remplacement d'un plan primitif détruit par le péché du premier homme; il est au contraire l'accomplissement plénier et plus magnifique de ce plan, malgré la faute.

Un premier chapitre, intitulé : L'idée du surnaturel, montre les affinités profondes de toute nature spirituelle avec la connaissance et l'amour de Celui qui est le Vrai vivant et le Bien souverain, tel qu'il est en lui-même. Si cette connaissance et cet amour ne peuvent se réaliser dans une créature finie que par une communication que le Créateur fait de lui-même, elles constituent néanmoins l'achèvement ultime, souverainement désirable, de la nature spirituelle.

La révélation du surnaturel est donc œuvre divine : Dieu l'accomplit dès l'origine en l'humanité. Mais Dieu n'empêcha point l'homme, qu'il avait créé libre, de se détourner de lui; il laissa se produire la chute, sachant parfaitement qu'il la pourrait tourner en bien pour toutes les âmes de bonne volonté. Le péché à l'origine de la race humaine, ce serait la perte des dons miraculeux de justice originelle intégrale, d'immortalité qui constituaient comme l'accompagnement de la vie divine de la grâce : dorénavant la race d'Adam serait déchue, laissée en proie à ses faiblesses naturelles en regard de ses besoins vitaux : de là toutes les souffrances et les misères qui lui apprendraient, telle une leçon de choses, que son premier besoin c'est la soumission à Dieu et l'humilité, c'est de se tourner vers Dieu. Ainsi tous les effets de la faute d'origine, ainsi les pires misères, suites du péché, feront-elles aspirer à l'aide d'en haut, et donc le péché originel aura eu un rôle analogue à celui que saint Paul assigne à l'incrédulité des Juifs et des Gentils : « Dieu enfermant toutes choses dans l'incrédulité, afin de faire à tous miséricorde ». (Rom. XI, 32).

Notre déchéance n'entraîne donc nullement la haine de Dieu : en l'humanité déchue Dieu ne hait autre chose que son état misérable, et la déchéance elle-même ne peut pas se déceler par rapport aux dons qui nous sont naturels, corrélatifs à la personnalité humaine et à ses droits : elle se doit définir par rapport à l'élévation toute gratuite et surnaturelle où Dieu, par amour, avait porté le premier homme. L'homme dans l'état de déchéance ne diffère de celui de la pure nature que comme un « *spoliatus differt a nudo* ».

Enfin, pourquoi le péché d'Adam constitua-t-il une tare héréditaire ? L'auteur croit pouvoir n'en donner d'autre raison qu'une libre ordination divine, parallèle à la libre volonté divine qui rachète tous les hommes par le seul Jésus.

Qu'on nous permette deux critiques : l'optimisme de l'auteur n'est-il pas quelque peu excessif ? Les deux suites du péché originel que sont l'ignorance et le déchaînement de la concupiscence, n'ont-elles pas entraîné l'humanité, après comme avant la venue du Rédempteur, dans des séries d'aberrations et d'atrocités telles qu'on se demande si l'économie du péché originel constitue bien une pédagogie appropriée pour l'aspiration au surnaturel. Ensuite et surtout n'est-ce pas se contenter d'un mot que d'avancer que la subordination de notre destinée à l'option d'Adam résulte d'une libre ordination de Dieu ? Qu'est-ce qui différencierait pareille ordination de l'arbitraire et du factice qu'on reproche justement à la théorie du pacte conclu entre Dieu et Adam ? Il nous semble qu'il serait plus digne de la justice divine, et aussi de l'amour paternel de Dieu, que la transmission de la faute originelle soit due à la nature des choses, comme le pensaient saint Anselme, saint Augustin, et

aussi saint Thomas; en d'autres termes qu'elle résulte, par justice immanente, d'une part de la divine sainteté de la grâce, d'autre part du lien corporel qui rattache à Adam et Ève déchus toute leur descendance.

A part ces réserves, nous ne pouvons qu'applaudir à la compréhensive synthèse que présente l'ouvrage de A. Verriele. M. Claeys-Bouuaert, s. i.

C. Zimara. *Das Wesen der Hoffnung in Natur und Uebernatur*, Paderborn, Schöningh, 1933, (24× 16 cm.), 250 p. Prix : 10,10 Mk.

La Théologie, déclare l'auteur, un peu sévèrement peut-être, n'a pas encore déterminé au juste l'essence de l'espérance. Comment alors pourrait-elle en fixer avec précision l'objet et le motif?

Pour définir cette essence il commence par étudier longuement (deux tiers du volume), chez les auteurs ecclésiastiques et profanes, l'espérance naturelle : elle est, conclut-il, la confiance qui fait attendre un bien difficile mais accessible. Aidé de cette notion il aborde l'étude de l'espérance surnaturelle, et, par la même méthode, par l'étude des textes, il établit qu'elle est, elle aussi, une confiance, la confiance d'atteindre la béatitude. Quant à l'amour de concupiscence pour cette béatitude, il est une condition sine qua non de l'espérance; tandis que l'effort vers cette béatitude en est le résultat.

Enquête bien menée, où l'on entend sans cesse parler les textes, et qui, sur un point précis et d'importance, constitue un travail capital.

É. Mersch, s. i.

Jean Rivière. *Le dogme de la Rédemption chez saint Augustin.* 3e édition, Paris, Gabalda, 1933, in-8, xi-423 p. Prix : 30 frs.

M. Rivière avait déjà étudié plusieurs fois la conception de la Rédemption dans saint Augustin. Le travail actuel, sous sa forme première, visait à contrôler les conclusions émises sur ce point par le critique se cachant alors sous le nom de H. Gallerand, M. Turmel. Il aboutissait à la constatation d'une méthode arbitraire et inintelligente. L'irritation qu'en éprouva le coupable contribua à déclancher l'action judiciaire qui l'amena à rejeter lui-même son masque.

Cette œuvre d'assainissement accomplie, la question ainsi traitée méritait d'être étudiée en elle-même. Elle l'est dans la nouvelle édition de son travail que donne aujourd'hui le professeur de Strasbourg.

La trace y persiste de l'enquête et des discussions primitives : à chacune des étapes parcourues, pour chacun des détails comme pour les conclusions d'ensemble, la comparaison s'établit avec M. Turmel. Mais la comparaison ne fait que mieux ressortir la loyauté de la méthode suivie.

Aucun des aspects de la pensée augustinienne n'est laissé dans l'ombre : les droits du démon sur l'humanité coupable; la justice avec laquelle il plaît à Dieu de procéder à l'œuvre de notre rédemption. Mais l'enquête aboutit à dégager l'idée maîtresse de cette sotériologie : le sacrifice offert pour nous à Dieu. C'est par là, à proprement parler, que le Christ nous a purifiés de nos péchés et nous a réconciliés avec son Père. Ainsi prend fin notre servitude à l'égard du démon.

Considéré par rapport à lui et à nous, cet affranchissement se présente sous des traits multiples. Pour en faire saisir et apprécier le bienfait, saint Augustin se complaît à les grouper autour de ceux que lui suggèrent certaines paroles de l'Écriture ou qui retiennent plus aisément l'attention des auditeurs. Son

enseignement est tout en images. Et l'image du démon déçu, du démon qui se prend à son propre piège, est une des plus populaires. Lui qui avait fait tomber l'homme dans la mort en l'entraînant au péché, pousse aussi à la mort du Christ. Mais cette mort, dont il est l'instigateur, réconcilie les hommes avec Dieu en les purifiant de leurs fautes. Elle met fin à la captivité à laquelle Dieu les avait abandonnés et ainsi le démon se trouve-t-il avoir travaillé lui-même à la ruine de son empire.

La synthèse ainsi élaborée intègre donc tous les éléments de la sotériologie augustinienne. Leurs rapports mutuels y apparaissent dans l'ordre exactement inverse de celui que leur avait attribué M. Turmel. Mais ici, l'on peut s'assurer que les perspectives n'ont pas été faussées. Plût au ciel que la même conscience présidât à beaucoup de constructions ou de collections historiques.

P. Galtier, s. i.

C. Leloir. *La médiation mariale dans la théologie contemporaine.* Bruges, Beyaert, 1933, (14×22 cm.), 152 p. Prix : 15 frs.

Introduction à une thèse de doctorat en trois volumes présentée à l'Université pontificale *Angelicum*, instrument de travail aussi qui vise, sur un point fort étudié, à donner l'état de la question, le présent volume, dès ses premières pages, montre bien ce qu'il veut être. Qu'ajouter, sinon qu'il a réussi ?

Après une bibliographie raisonnée et considérable (64 p.), l'auteur aborde l'étude du vocabulaire, puis il dit ce que devrait être ici un argument d'Écriture et de Tradition, enfin il énonce des conclusions doctrinales.

Nombre de remarques variées, de suggestions, d'idées émises font voir une ardeur à penser qui a les forces de la jeunesse. L'étendue de l'information, la quantité des points touchés, la volonté d'émettre sur tout un jugement personnel et orthodoxe témoignent du beau labeur accompli.

Heureux qui a fait besogne pieuse, besogne utile, besogne scientifique.

É. Mersch, s. i.

Card. A. H. M. Lépicier, O. S. M. *Saint Joseph époux de la Très Sainte Vierge. Traité théologique.* 2e éd., Paris, Lethielleux, 1932, (20×13 cm.), VIII-328 p. Prix : 20 francs.

D'aucuns redoutent, semble-t-il, que l'importance croissante du culte de saint Joseph ne trouble peu ou prou l'harmonie de la piété liturgique et ne procède d'un certain « embourgeoisement » de la spritualité. Renvoyons-les, en compagnie des promoteurs enthousiastes de cette dévotion « moderne », à l'école d'un théologien tel que le Card. Lépicier. Tous y recevront des leçons savamment méditées, pieusement énoncées. Le présent ouvrage, tout en demeurant avant tout, théologique, a été allégé de l'apparatus scientificus, de l'abondante bibliographie que les érudits chercheront dans le volume latin du même auteur.

A tous les chrétiens instruits désireux de baser leur confiance et leurs hommages sur une conviction raisonnée, cette belle étude présentera saint Joseph dans l'ensemble du plan providentiel, dans ses rapports avec le Verbe Incarné, avec la T. S. Vierge et avec la Sainte Église. Si certains aperçus prêtent à discussion (p. e. au sujet des rapports de soumission entre les membres de la Sainte Famille) la haute compétence de l'auteur et la valeur de ses arguments

entraînent généralement l'adhésion. Il est facile de prévoir que l'effort du Card. Lépicier contribuera pour une large part au développement du culte du saint Patriarche. L. PEETERS, S. I.

Mgr. C. Myers. *The mystical Body of Christ.* The Treasury of the Faith Series, nº 19, Londres, Burns, Oates et Washbourne, 1931, (17 × 11 cm.), 86 p.

Petit volume, mais qui n'en contient pas moins un exposé complet et méthodique de la doctrine du Corps mystique. L'auteur traite de la révélation de cette doctrine, de son explication mythologique, de son application aux dogmes de la Rédemption, de l'Eucharistie et de la communion des saints. On est surpris du nombre d'idées et de textes qu'il a pu mettre, sans le serrer, en un si petit espace.

L'union avec le Christ, telle qu'il la montre en tout son ouvrage, est une réalité dépassant de loin les unions d'ordre moral. Ce n'est qu'aux endroits où il veut en expliquer clairement la nature, qu'il la caractérise comme une simple ressemblance surnaturelle de vie et de sainteté. La notion est claire. Ne l'est-elle pas trop pour « this great mystery of the identification of Christ and the faithful in the mystical body » ? É. MERSCH, S. I.

S. Tromp, S. I. *De Spiritu Sancto anima corporis mystici.* Textus et documenta. Series Theologica. 7. Rome, Université Grégorienne, 1932, (22 × 14 cm.), 54 p. Prix : 4 lires.

Complément du fascicule I de la collection, le présent volume contient 89 textes de 22 auteurs, allant de Tertullien à Bède; saint Augustin, évidemment, est le moins représenté. Dans ces extraits, des trésors de doctrine sont renfermés; et il serait bien à souhaiter qu'ils soient non seulement étudiés, mais médités.

É. MERSCH, S. I.

K. Adam. *Die sakramentale Weihe der Ehe.* 2e éd., Fribourg, Herder, 1933, (18 × 11 cm.), 24 p. Prix : 0,50 Mk.

Dans ce bref exposé, plein de lumière et de relief, se pressent foule d'idées fortes et bienfaisantes. Voici excellente théologie, solide, profonde, et accessible à tout chrétien de quelque culture. Les prêtres surtout apprécieront à son vrai mérite la doctrine de l'auteur, à la fois très personnelle et très traditionnelle. Ils y trouveront le thème fécond de maintes conférences sur le caractère inachevé du mariage naturel, sur la relation entre le sacerdoce et le mariage chrétien, etc.

Un critique pointu pourrait chercher querelle à M. Adam à propos de certaines expressions des pp. 8-10, à notre sens vagues et un peu forcées. Force lui serait pourtant de reconnaître que la suite de l'exposé corrige heureusement ces formules. Et qui se laisse hypnotiser par des défauts de détail risque fort de ne pas remarquer la richesse doctrinale de l'ensemble et de n'en point éprouver la vertu d'édification. A. HAYEN, S. I.

Congrès des Lecteurs des provinces franciscaines de langue française. 3e congrès, août 1932. Extrait de la France Franciscaine, Tome XVI, nos 1-2, janvier-juin 1933, Paris, Bureaux de la France Franciscaine, 1933, (25 × 17 cm.), 256 p.

Originale initiative que celle de ces Congrès de Lecteurs ou Professeurs,

que l'Amérique franciscaine avait inaugurés il y a quelques années et dont les pays de langue française ont eu l'an dernier la troisième réunion. Outre les discussions et échanges de vues, dont il nous donne le résumé, le volume comprend une partie documentaire où figurent les quatre grands rapports et le détail des travaux des sections. L'échange de vues est commandé par la sainte liberté des enfants de Dieu : il est instructif de le lire et la lecture prend un intérêt spécial, même pour les instituts à gouvernement plus monarchisé, dans les circonstances présentes de la réorganisation pontificale du doctorat et de la licence. Le même intérêt pratique se dégage du beau rapport sur les devoirs et les droits du lecteur, d'après les nouveaux statuts (p. 165-240). Des trois autres rapports, le premier contient une étude sur les sermons, surtout sur un sermon, de saint Antoine de Padoue. Sans vouloir lancer une « bombe explosive » dans les études antoniennes, comme le Père A. Callebaut (p. 38) est accusé de l'avoir fait, on souhaiterait cependant une enquête un peu plus minutieuse sur les sermons attribués au saint dans l'édition Locatelli. Les deux autres rapports intéresseront de près les théologiens et les philosophes; c'est un essai de synthèse philosophique du scotisme par le Père S. Belmond (p. 73) et un essai de synthèse de la théologie dans la charité par le Père F. Deffrennes (p. 133). On est surpris et on regrette de rencontrer quelques expressions un peu fortes (p. 73 et 76) et d'une psychologie qui détonne dans la sérénité générale des séances, quand il s'agit d'apprécier quelqu'un qui ne partage pas les vues du rapporteur, surtout quand cet auteur, modéré s'il en fût, est à cent lieues de toute idée de malveillance ou de « caricature ». Au P. Deffrennes on a reproché en séance le caractère trop général de cette synthèse, qui n'aurait pas été suffisamment faite en fonction des grandes thèses propres à l'école franciscaine scotiste : le rapport, en donnant satisfaction à ces desiderata, eût gagné aussi en attrait nouveau pour le lecteur. Le rapport d'ordre pédagogique et technique sur l'Écriture sainte n'a pu être prêt à temps pour l'impression. Comme ensemble, publication aussi instructive qu'intéressante.

J. DE GHELLINCK, S. I.

SCIENCES SOCIALES

E. Cahill, S. I. *The Framework of a Christian State.* Dublin, Gill, 1932, (22 × 14 cm.), XXVIII-702 p. Prix : 15 sh.

Le R. P. Cahill est professeur à Milltown Park (Dublin) : de 1924 à 1930 il y a fait un cours de science sociale dont une partie a été publiée dans des revues irlandaises, entre autres l'*Irish Ecclesiastical Record* et l'*Irish Monthly*. Désireux de venir en aide aux étudiants, l'auteur a réuni les différents articles, les a complétés; en y ajoutant des chapitres encore inédits il nous a offert un volume imposant de 700 pages qu'il intitule modestement une introduction à la science sociale. Rédigé avec la constante préoccupation de formuler l'authentique doctrine chrétienne, le travail agréera fort à qui admet sans réserve les enseignements de l'Église.

Remarquons d'abord l'abondance de la documentation. Quelle érudition et quel labeur ne suppose-t-elle pas chez le P. Cahill! Personne n'est oublié

qui ait écrit la moindre chose sur la société. Sans aucun doute l'ouvrage tire de là une bonne partie de sa valeur. Une autre qualité doit être signalée : la précision. Le P. Cahill en pousse le souci jusqu'au scrupule; il ne lui faut pas mal de maîtrise pour ne pas se perdre dans la multiplicité des distinctions jugées nécessaires.

Soucieux plus d'exactitude que d'originalité, non seulement dans la doctrine, mais encore dans l'exposition de la vérité, l'auteur débute par une étude historique. Presque 300 pages sont consacrées à cela. Tout est passé en revue : la société antique païenne et chrétienne, le moyen âge, le monde moderne, la période contemporaine. Celle-ci est dominée par le problème social et économique. On en profite pour nous renseigner sur le libéralisme, le socialisme, le communisme..., la franc-maçonnerie qu'on pourrait s'étonner de voir énumérer dans un manuel de sociologie. Le chapitre traitant du bolchevisme nous aurait semblé parfait s'il avait été plus juridique. Après avoir regardé les faits, on peut aborder l'analyse des principes de la science sociale catholique. Comme la présentation, la doctrine sera rigoureusement classique. Le P. Cahill se garde bien de substituer aux enseignements traditionnels ses propres conceptions; il n'allègue rien dont il ne puisse trouver un garant parmi les sociologues catholiques les plus autorisés ou une confirmation dans les documents émanés du Siège Apostolique. Parmi les chapitres consacrés à la famille il convient de signaler une étude intéressante et complète sur le féminisme. Les appendices se rapportent uniquement à la société irlandaise : ils n'auront pas la même attention de la part des étrangers. Et n'oublions pas la table alphabétique fort copieuse : un manuel exige toujours cet instrument.

L. TROMONT, S. I.

Die Soziale Frage und der Katholizismus. Festschrift zum 40-jährigen Jubiläum der Enzyclica « Rerum Novarum » Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft in katholischem Deutschland. III Heft. Paderborn, Schöning, 1931, (24×16 cm.), 488 p. Prix : 16,20 Mk.

Ce livre est publié par la Görres-Gesellschaft à l'occasion du 40e anniversaire de l'Encyclique Rerum Novarum; c'est un recueil de travaux de 27 savants allemands et autrichiens qui ont pour objet l'analyse des directives de Léon XIII en matière d'éthique et d'économie sociales. Cet ouvrage est antérieur à l'encyclique « Quadragesimo Anno ». On constate néanmoins avec satisfaction que la ligne de conduite adoptée dans les travaux de la dernière partie (problèmes actuels urgents) est en parfait accord avec les directives de Pie XI.

L'abondance des sujets traités, la profondeur de certaines études et leur côté pratique confèrent à ce recueil une valeur incontestable. Il règne, à travers tout l'ouvrage, une grande unité doctrinale; notons cependant, que celle-ci n'est due qu'à l'élimination des doctrines de certaines écoles.

Qu'on nous permette de relever au passage deux problèmes particulièrement importants, traités dans cet ouvrage : le droit de la propriété privée et la justice sociale. Il est impossible de donner une solution à la question sociale avant d'avoir résolu ces deux problèmes-là.

Le droit de propriété privée est traité par le R. P. Nell-Breuning. Celui-ci

se borne à exposer la doctrine de l'Encyclique en cette matière. Nous regrettons un peu qu'il s'en soit tenu là. Il eût été souhaitable qu'un auteur tout au moins se fût chargé d'examiner les aspects que prit ce problème pendant la période postérieure à l'Encyclique. N'est-ce pas rendre un service insuffisant à l'Église que de se borner à répéter les décisions ecclésiastiques sans oser s'aventurer dans des points de vue que n'envisage pas l'Autorité souveraine. Le Saint-Siège, en effet, ne se préoccupe pas de l'aspect philosophique des problèmes sociaux et laisse ce soin aux philosophes. Encore récemment un professeur d'université de Pologne reprochait aux sociologues allemands — il visait une école déterminée — de ne pas aborder le problème du droit de propriété sous l'aspect philosophique mais de s'en tenir uniquement au seul point de vue du droit positif.

Le problème de la justice sociale est traité par M. Messuer. Si on admet l'hypothèse d'un divorce entre l'économie et l'État, la solution de M. Messuer nous paraît être la meilleure. Cependant, nous croyons que l'activité économique d'un pays doit être soumise à l'autorité de l'État. Il arrive certes que l'ingérence du Gouvernement dans la vie économique ait des effets malheureux, mais malgré cela, cette solution nous paraît préférable. Aujourd'hui dans la plupart des pays, les groupes de production ne sont plus isolés les uns des autres comme par le passé. Ils se meuvent dans une dépendance mutuelle et sont dominés par la puissance des banques. Dès lors, il est indispensable que l'État commande la vie économique sous peine d'être lui-même, sinon asservi par les puissances d'argent, du moins impuissant à remédier aux conséquences néfastes d'une force économique indépendante et forcément particulariste (comme les Trusts, etc.). Si au contraire, l'État gouverne l'engrenage enchevêtré du crédit, de la production et des échanges, il y aura place pour une justice sociale qui tient compte de tous les intérêts en jeu, comme des avantages des individus.

Lublin. G. BAUMGARTNER, S. I.

C. Hentzen, O. F. M. *Commentaar op « Quadragesimo anno ».* Coll. Collectanea Franciscana Neerlandica. IV-1. 's Hertogenbosch, Teulings, 1933, (27 × 20 cm.), XX-308 p. Prix : 5,90 florins.

La tâche du commentateur est délicate : il doit nous présenter tout ce qui peut mettre en lumière le sens exact du document qu'il étudie, en particulier les faits historiques et les doctrines dont ce document traite ou sur lesquels il porte un jugement. Veut-il rester dans son rôle et éviter toute confusion, il ne peut aller plus loin. Le Père Hentzen, qui nous présente ici la première partie de son commentaire sur Quadragesimo Anno — deux autres nous sont promises — a compris ce rôle quelque peu ingrat et a su s'y tenir. Il ne nous dit rien qui ne tende à nous faire comprendre plus pleinement le texte de l'encyclique. Il aurait même parfois pu dire plus. En effet, dans l'introduction nous aurions désiré quelques précisions ultérieures, en particulier sur l'autorité doctrinale des encycliques et la première partie de Quadragesimo Anno est commentée bien sommairement (p. 25 à 55). Un exposé plus détaillé des « *fruits de Rerum Novarum* » aurait été intéressant. Ensuite l'auteur traite en détail l'enseignement du Saint-Père sur « *le capital et le travail* », l'opposant

aux théories condamnées et en particulier aux tendances excessives propagées par certains catholiques, surtout en Autriche et manifestement visées par l'encyclique. Enfin, en une étude très fouillée, il examine le sens exact de l'expression « *justice sociale* ».

Le ton de l'auteur est celui d'un conférencier, d'un causeur agréable, qui n'est ni diffus ni superficiel mais qui prend son temps, peut-être un peu trop largement au goût d'aucuns. Enfin il nous semble qu'une défiance, d'ailleurs injustifiée, dans ses propres moyens, amène parfois l'auteur à s'en référer trop à des exposés doctrinaux d'autrui.

Ch. du Bois de Vroylande, s. i.

P. Coulet. *Le catholicisme et la crise mondiale.* Paris, Éditions Spes, 1933, (19 × 12 cm.), 206 p. Prix : 10 frs.

Depuis plus de dix ans, le R. P. Coulet, s. i., consacre ses remarquables conférences de carême à la prédication de la doctrine sociale catholique. Grâce à une connaissance approfondie des enseignements pontificaux, jointe à une étude sérieuse et clairvoyante des problèmes économiques, le R. P. Coulet n'a pas craint de prêcher, cette année, la solution apportée par le catholicisme à la crise mondiale. Ces conférences bienfaisantes sont à méditer et à propager. Souhaitons que l'exemple du R. P. Coulet suscite de nombreux et compétents prédicateurs des encycliques pontificales. P. de Soignie, s. i.

J. Zamanski. *Forces nouvelles.* Paris, Éditions Spes, 1933, (20 × 13 cm.), xxii-284 p. Prix : 15 frs.

Le libéralisme se meurt, le libéralisme est mort! C'est ce qu'on peut lire aujourd'hui dans une foule de livres, de revues ou de journaux.

M. Zamanski peut se vanter d'avoir prévu cette agonie et cette mort, bien avant la guerre. Dans une première partie de son ouvrage, il décrit les « Poussées obscures » qui sournoisement conduisirent à leur perte le parlementarisme et le capitalisme, enfants authentiques des théories libérales. M. Zamanski nous montre ces forces en action dans des épisodes aux titres surprenants : La grève des postes, La barricade, La révolution du beurre et enfin les obsèques d'un riche!

Mais heureusement, M. Zamanski n'a pas rassemblé ses articles et conférences pour nous montrer son talent de prophète. Il veut lui aussi « jeter sa part de travaux dans l'immense creuset où se fond la société de demain ». Quoiqu'exprimée avec emphase l'ambition est noble et légitime. Après un trop bref aperçu sur l'action sociale de l'Église, M. Zamanski entreprend un travail plus intéressant : au troisième chapitre, il étudie les responsabilités des producteurs et des ouvriers; au quatrième l'intégration des forces professionnelles dans la société future. De l'aveu de l'auteur, ces chapitres ne sont ni un précis de doctrine ni un manuel. Ce sont des thèses, thèses de doctrine sociale catholique, que M. Zamanski expose avec courage et franchise. Toutefois le sujet demande à être traité avec circonspection. La clarté de l'exposé de M. Zamanski s'en ressent parfois.

Nous nous associons volontiers, à l'espoir et au désir exprimés par l'auteur, de voir ce livre estimé par les jeunes générations comme une aide et un ami.

P. de Soignie, s. i.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Catéchisme et pédagogie.

CARD. GASPARRI. *Catéchisme catholique.* Juvisy, Éditions du Cerf, 1932, (17 × 10 cm.), 650 p.

CARD. GASPARRI. *Catéchisme pour les petits enfants,* Juvisy, Éditions du Cerf, 1932, (18 × 14 cm.), 16 p.

Le Catéchisme est la traduction autorisée du « Catechismus Catholicus », publié pour la première fois en 1930, et dont la 4e édition parut en mai 1931. Ce succès est d'ailleurs bien justifié. Ce manuel, conçu suivant un plan concentrique, est divisé en trois parties qui reprennent chaque fois les mêmes vérités, mais plus largement développées et adaptées à une intelligence plus mûre.

L'ouvrage se caractérise par la précision technique et l'expression singulièrement claire et concise d'une doctrine très abondante. De nombreuses références de la Sainte Écriture et une riche variété de témoignages de la Tradition facilitent l'explication et l'illustration de la doctrine. Plusieurs appendices groupent des documents intéressants, tel le Décret de la Sacrée Congrégation des Sacrements sur l'âge d'admission à la première Communion.

L'ouvrage se termine par une brève dissertation sur quelques questions débattues, par exemple : la signification de l'excommunication, le sort des enfants morts avec le seul péché originel, la nature des peines de l'enfer et du purgatoire, etc. J. HENS, S. I.

J. COOPER. *Als ons Godsdienstonderwijs nog ooit gezond wil worden.* In het nederlandsch bewerkt door A. Decoene en Fr. De Hovre. Anvers, Standaard, 1932, (24 × 16 cm.), 48 p., 5 frs.

Essai original, sage, fécond et suggestif, où, cependant, le souci d'être pratique tourne parfois un peu au pragmatisme. La valeur spéculative des dogmes, la joie que peut donner la clarté d'un exposé systématique, contribuent très réellement, bien qu'indirectement, à l'éducation. Ce n'est certes pas aux savants auteurs qu'il faut l'appendre! On pensera sans doute que « pour rendre la santé à notre enseignement de la religion » il n'y faut pas peu de chose. Cependant les critiques visent moins nos catéchistes que nos manuels. Et puis, la dernière page nous sauve : elle annonce les « manuels guérisseurs ». Les Éditions de J. Cooper seront sans doute fort remarquées.

L. ARTS, S. I.

A.-M. MEYNARD, O. P. *Catéchisme de la vie chrétienne intérieure et religieuse. Courtes réponses doctrinales et pratiques.* Nouvelle édition publiée par L. Lehu. Paris, Lethielleux, 1933, (16 × 10 cm.), VIII-296 p. Prix : 12 frs.

Le titre de cet ouvrage dit assez les services qu'il est appelé à rendre : il laisse entrevoir aussi la difficulté inhérente au mode d'exposition choisi. Il serait bien extraordinaire que sur un millier de questions et réponses toutes soient également précises et parfaitement exactes. Ainsi, les questions 74 et suivantes tiennent-elles suffisamment compte de la doctrine commune aujourd'hui sur les signes de vocation? Est-il bien certain que l'on pèche toujours en ne suivant pas sa vocation (q. 95)? Pourquoi une restriction d'âge dans la faculté de faire profession in articulo mortis (q. 128)? La réponse à la question 316 sur les conditions de la profession devrait s'inspirer davantage du droit canon.

On souhaiterait quelques retouches aussi en ce qui concerne le vœu de pauvreté (q. 362, 363, 374), la chasteté (q. 396, 397), l'obéissance (q. 415).

É. BERGH, S. I.

Abbé BOYER. *Carnet de documentation catéchistique.* Dijon, secrétariat des catéchistes volontaires, 1933, (17 × 11 cm.), 60 p. Prix : 2,50 frs.

Le précieux petit guide de M. l'abbé Boyer indique aux catéchistes un choix de 150 à 200 livres : documentation du maître, documentation pour les enfants. Il renseigne brièvement sur la valeur de chaque ouvrage et, selon la lettre-préface de Mgr Petit de Julleville, ses appréciations « fruit de plusieurs années d'enquêtes, de lectures et d'expériences personnelles » accroissent singulièrement le mérite du travail. Ce carnet sera apprécié par tous ceux qui s'intéressent aux œuvres catéchistiques.

A. DE MARNEFFE, S. I.

E. DUPLESSY. *Cours de religion en forme de petits prônes. Troisième série. Les sacrements à recevoir.* 3e éd. Paris, Téqui, 1932, (18 × 12 cm.), VIII-164 p. Prix : 6 frs.

Les petits prônes de M. le Chanoine Duplessy sont conçus de façon à ne pas dépasser quatre ou cinq minutes; les vérités gagnent souvent à être exposées brièvement mais avec relief. Cette troisième série se termine par une table alphabétique des matières de tout le volume,

R. DE LE COURT, S. I.

E. CHARLES, P. S. S. *Catéchisme illustré pour les tout petits.* Marseille, Éditions Publiroc, 1933, (18 × 12 cm.), 96 p.

Avec plaisir et fruit, les tout petits apprendront à assister à la Messe, à examiner leur conscience, à aimer les dons et l'enseignement de Dieu, en utilisant ce livret dû à un talent déjà si connu.

L. GODIN, S. I.

Annuaire officiel de l'enseignement libre catholique. 1933. Versailles, Quénard, 1933, (21 × 13 cm.), 480 p. Prix : 20 frs.

La question de l'enseignement se pose en France avec une recrudescence d'acuité. Des projets de réforme s'accumulent sur les bureaux du Parlement. Et l'on se demande avec anxiété, malgré les vagues assurances qu'on lui donne, quel sort est réservé à l'enseignement libre.

En vue surtout d'éclairer l'opinion à la veille des débats annoncés, les directeurs et inspecteurs diocésains de l'enseignement libre ainsi que la Fédération nationale des Syndicats diocésains d'enseignement libre se sont donc décidés à publier un document authentique donnant, sous la forme massive et instructive d'une nomenclature, la liste des nombreuses maisons d'éducation libre catholiques.

A côté de ce but élevé, l'Annuaire en poursuit un autre, plus pratique : renseigner les parents qui changent de résidence sur les écoles auxquelles ils peuvent confier leurs enfants.

Aussi, en dehors de la liste des manuels scolaires approuvés pour l'enseignement primaire par les inspecteurs diocésains, nous ne trouvons dans ce livre que la liste — combien éloquente par son étendue — des syndicats et associations d'enseignement libre, des établissements d'enseignement supérieur, secondaire, primaire, professionnel et technique, et des amicales ou associations d'anciens élèves. Pour la France et l'Algérie, les renseignements sont donnés dans l'ordre alphabétique des diocèses. Pour les colonies et les pays de protectorat et de mandat, ils sont groupés à la suite des diocèses de France, mais dans l'ordre alphabétique de ces colonies ou pays, et selon le classement suivant : Afrique, Asie, Amérique, Océanie.

Souhaitons à cet annuaire de pénétrer partout et de montrer au public qui l'ignore la place tenue en France par l'enseignement libre.

É. DE MOREAU, S. I.

A. CHAUVIN. *Jeunesse et liberté suivi de la préservation morale de l'enfant.* Coll. « Problèmes d'éducation ». N° 6. Paris-Bruges, Desclée-De Brouwer, 1933, (19 × 12 cm.), 236 p. Prix : 12 frs.

Dans « Jeunesse et liberté », le R. P. Chauvin présente une enquête fort intéressante sur la préparation de la jeunesse à la liberté. Il entend les plaintes adressées aux collèges libres ainsi d'ailleurs qu'à « l'Université » et à la « discipline libérale » de M. Marion, qui a fait quelque bruit en France. Rejetant le naturalisme de Rousseau, l'auteur montre bien que la solution du problème ne se trouve que dans le christianisme, base de l'éducation. L'homme est diminué par le péché originel; il est un mélange de bien et de mal. Il faut donc une « conquête progressive » de l'âme de l'enfant par l'enfant lui-même. Pour cela, le christianisme doit s'emparer de sa conscience où la voix de Dieu se fait entendre, du cœur de l'enfant réchauffé par l'amour divin, de sa volonté qui doit le mettre à même de dominer les circonstances extérieures et les impressions du moment.

Dans la seconde partie du livre, la question : « Faut-il instruire l'enfant pour le préserver ? » est traitée avec délicatesse et autorité. L'auteur semble bien vouloir mettre en garde et réagir contre les tenants de l'initiation précoce, claire et plus ou moins complète, qu'il croit imprudente et pleine de périls, au moins considérée comme une règle absolue. Pour le R. P. Chauvin, est souhaitable une initiation *adaptée* à la diversité des caractères, des états d'âme, des circonstances, des milieux... Il nous en donne d'ailleurs plusieurs applications suggestives. Il est utile aux éducateurs d'ajouter aux théories très diverses sur ce difficile problème, l'avis d'un homme expérimenté et tout dévoué à l'éducation.

G. VAN DER STRAETEN, S. I.

M. FOUCAULT. *La mesure de l'intelligence chez les écoliers.* Paris, Delagrave, 1933, (25 × 17 cm.), 136 p. Prix : 15 frs.

Dans cet ouvrage, fruit d'un travail de neuf années, M. Foucault se propose de compléter la célèbre méthode Binet-Simon en trois points qui, d'après lui, laissent à désirer. D'abord il faut pouvoir appliquer la mesure de l'intelligence au-dessus de 10 ans, sans devoir se contenter des 4 degrés de Terman. Ensuite il y a lieu de faire, avec M. Claparède, la distinction entre le développement et l'aptitude. Enfin la conception de l'intelligence extrêmement large sur laquelle repose la méthode de Binet et Simon doit être précisée. Les corrélations entre la méthode nouvelle et la méthode Binet-Simon d'une part, l'appréciation des maîtres et les résultats scolaires d'autre part, sont encourageantes sans être décisives. Seules des mesures plus nombreuses permettront de juger cet essai intéressant.

J. DONCEEL, S. I.

Pro apostolis. Christus moet heerschen. Handleiding en gebeden voor de leden van Pro apostolis. Louvain, Pro Apostolis, 1933, (15 × 11 cm.), 110 p.

Excellent recueil de renseignements et de prières, à l'usage des membres de *Pro Aposotolis*, la puissante ligue scolaire pour les Missions. Les jeunes gens qui s'en servent et s'en inspirent auront bien appris à « sentire cum Ecclesia ».

J. SALSMANS, S. I.

G. VERBRUGGE. *Opvoeding tot den vrede.* Anvers, De Sikkel, 1932, (20 × 14 cm.), 40 p. Prix : 9 frs.

Cette brochure fournit des indications pratiques et des matériaux pour intéresser la jeunesse des écoles à la propagande pour la Paix et pour la Société des Nations. C'est chose fort louable de provoquer un sage mouvement d'opinion pacifiste : les Papes ont cru de leur devoir d'y exhorter les catholiques et même les non-croyants. Mais comme cette brochure se tient à une stricte neutralité, nos instituteurs chrétiens y trouveront peu à proposer à leurs élèves, car c'est la charité chrétienne qui est pour nous la grande inspiratrice du pacifisme. J. SALSMANS, s. I.

M. CHRISTIAN. *L'esprit chrétien dans le sport.* Coll. « Problèmes d'éducation ». Paris, Desclée-De Brouwer, 1933, (19 × 12 cm.), 364 p. Prix : 15 frs.

M. Christian ne nous semble pas avoir réalisé tout ce qu'il nous promettait. La table des matières offre des suggestions très intéressantes et assez complètes; mais l'auteur eût pu les développer plus brièvement et avec plus de nerf. Les meilleures pages sont celles où il met en relief la place qui revient au sport dans une éducation complète et analyse le déséquilibre sportif.
P. THIENPONT, s. I.

Catalogue de trois mille articles, parus dans : Les Essais pédagogiques, Le Trait d'Union, L'Enseignement chrétien, Le Musée Belge, La Revue des Humanités, Nova et Vetera, Documentation Catholique, Les Études, etc. Louvain, Museum Lessianum, 1933, (22 × 15 cm.), VI-76 p. Prix : 8 frs.

Le P. Lelotte rend aux professeurs un service de toute première importance. L'utilisation des revues devient très vite tellement onéreuse que la plupart y renoncent. Grâce à cette brochure 3000 articles peuvent être aisément consultés. Nous espérons que le P. Lelotte continuera son œuvre en l'élargissant et que tous les professeurs voudront posséder sa brochure.
C. SEVRAIN, s. I.

L. ENGELHART. *Führertum.* Gedanken an alle, die Führer sind oder die es werden wollen. Vienne, Mayer, 1933, (19 × 12 cm.), 112 p. Prix : 1,80 Mk.

Être « chef » exige un ensemble de qualités qu'on trouve rarement dans un même homme. L'auteur les souligne en un style clair et concis; il indique les moyens naturels et surnaturels de les acquérir. Quiconque a été placé par la Providence dans un poste d'autorité trouvera dans ce livre ample matière à réflexion. H. SPODEN, s. I.

A. GOOSSENS, s. I. *Prie. Quelques conseils. Paraphrase du Pater, de l'Ave, du Gloria. Mystères du Rosaire.* Tournai, Desclée, 1933, (16 × 9 cm.), 58 p. Prix : 1,50 frs.

Pages destinées à donner aux jeunes gens le goût de la prière personnelle. La méthode suggérée est souple et les paraphrases qui suivent en montrent la richesse. L. F.

Mgr. TOTH TIHAMER. *Lettres à la jeunesse. Sois sobre! Traduit de la septième édition hongroise par M. Grandclaudon.* Tournai, Casterman, (19 × 12 cm.), 86 p. Prix : 6,50 frs.

Mgr. TOTH TIHAMER. *Lettres à la jeunesse. Fumeras-tu? Traduit du*

Hongrois par M. Grandclaudon. Tournai, Casterman, 1933, (18 × 12 cm.), 54 p. Prix : 4,50 frs.

Intéressantes brochures, montrant à la jeunesse sous un jour très sombre les ravages que peuvent causer le tabac et l'alcool pris même par petite dose. Répondez « un non énergique à la tentation du petit verre et de la cigarette », la victoire remportée vous sera aussi profitable qu'à la nation entière. Voilà le thème de l'auteur. L. GODIN, S. I.

T. BURGER. *Jugendkanzel. Eine Sammlung Kinderpredigten.* 2e éd. Regensburg, Pustet, 1933, 230 p. Prix : 3,60 Mk.

Toute une théorie sur la prédication dominicale aux petits est à la base de cette série de sermons pour enfants. La réalisation nous paraît on ne peut plus heureuse. L'auteur traite les vérités religieuses que lui suggère le cycle liturgique d'une façon communicative, concrète, pleine de fraîcheur; bref, il reste au niveau de son auditoire enfantin, mais néanmoins sans puérilité. Son recueil est un modèle du genre. H. SPODEN, S. I.

M. SCHMIDTMAYR. *Es wird heilige Kinder geben.* Innsbruck, Tyrolia, 1933, (19 × 12 cm.), 254 p., plusieurs gravures. Prix : 2,50 Mk.

Le mot de Pie X était prophétique : « Il y aura des saints parmi les enfants ». L'auteur nous raconte la vie de 19 de ces anges, que la communion précoce a amenés à une haute sainteté. Des scènes d'une fraîcheur et d'une naïveté délicates y sont décrites par une plume d'artiste. Ces petites biographies, composées pour les enfants, offrent aussi un grand intérêt aux parents et aux éducateurs qui préparent les amis préférés de Notre-Seigneur à la sainte communion. Les photographies dont est orné le livre en augmentent encore l'agrément. H. SPODEN, S. I.

Varia.

DER GROSSE HERDER. *Nachschlagewerk für Wissen und Leben. 5 Bd. Ganter bis Hochrelief.* 4e éd., Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1933, (24 × 16 cm.), 1680 p., nombreuses gravures. Prix : 34,50 Mk.

DER GROSSE HERDER. *Nachschlagewerk für Wissen und Leben. 6 Band. Hochrheim bis Konsequenz.* 4e éd., Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1933, (24 × 16 cm.), 1726 p., nombreuses gravures. Prix : 34,50 Mk.

Le 5e et 6e volume de cette grande encyclopédie catholique n'ont rien à envier aux volumes précédents : même richesse d'illustration, même précision et abondance de matière sous une remarquable concision. On se convainc de plus en plus des services éminents que cette œuvre est destinée à rendre à tous les catholiques cultivés comprenant l'allemand.

Le 5e volume contient de nombreux articles encyclopédiques qui, en un minimum de mots, exposent avec grande clarté les questions les plus variées, allant du pratique le plus ordinaire, tels les articles : Gartenkalender, Gemüse, etc., aux spécialités techniques et scientifiques et aux doctrines philosophiques et théologiques. Signalons en particulier les articles : Gebet, Gewissen, Glaube, Gnade, Gott. On lira avec le plus grand profit et le plus grand plaisir, tant pour leur richesse d'information que pour leurs illustrations suggestives, ceux sur Gebirge; l'art gothique; la Grèce, son histoire, son art; la Grande Bretagne; Gœthe; le chauffage, etc. Qu'on nous permette de signaler une légère inexactitude : Gezelle est mort à Bruges, non à Courtrai; et une

petite lacune : alors qu'on mentionne les Gifford lectures il n'est pas question des Hibbert lectures.

Dans le 6e volume sont particulièrement à signaler les articles de sciences religieuses : Jésus-Christ; Église catholique; Église et État; les articles géographiques et historiques : Cartographie, Colonies, Italie, Japon, Yougoslavie, les articles de science politique et sociale : Capitalisme, Communisme, Collectivisme. On y cherchera rarement en vain un renseignement désiré et on y trouve les questions parfaitement traitées. A. De Bil, s. i.

Streven. Tweemaandelijksch Tijdschrift. nº 1. Octobre. Anvers, Avenue de France, 91, 1933, (27 × 17 cm.), 48 p. Prix : 20 frs par an.

Nous recevons le premier numéro de la nouvelle revue flamande « *Streven* » qui s'adresse aux intellectuels catholiques et veut les entretenir de problèmes actuels pouvant les intéresser. Ce premier numéro fait bien augurer de l'avenir : grande variété dans les sujets : le P. Salsmans scrute le concept Propriété; l'on nous présente une traduction du *César* de Shakespeare et une dissertation sur « *La beauté dans l'art* »; suivent plusieurs exposés critiques sur des sujets économiques ou financiers, etc. A travers tous ces articles se manifeste la même tendance foncièrement catholique.

H. Kaupel. *Die antisemitische Bekämpfung des alten Testaments vom Standpunkt katholischer Bibelbetrachtung beleuchtet.* Hambourg, A. Lettenbauer, 1933, (19 × 13 cm.), 48 p.

Excellente brochure, défendant avec succès l'Ancien Testament contre les attaques d'un antisémitisme exalté. Ces attaques portent à faux, usent souvent de mauvais arguments, et surtout oublient que la Bible n'est pas seulement un livre juif, expression de l'âme religieuse d'Israël, mais qu'elle est avant tout un livre inspiré directement par Dieu, la parole de Dieu même aux hommes et l'annonce prophétique de l'Évangile. A. Hayen, s. i.

J. Fassy. *Les jeunes filles de la Bible. I. Dans les cinq livres de Moyse.* Aix, Makaire, 1932, (16 × 10 cm.), 132 p. Prix : 5 frs.

Après avoir cité le texte biblique, l'auteur en fait l'application aux jeunes filles d'aujourd'hui. Bonnes petites instructions, remplies de leçons et de conseils on ne peut meilleurs. L'expression n'est pas toujours au point. Ainsi, les prêtres ne parcourent pas au bréviaire tous les livres de l'Écriture, mais le début de tous; l'Écriture n'est pas toute révélée, mais toute inspirée.

C. Sevrain, s. i.

Les Gérants : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ADMINISTRATEUR-DÉLÉGUÉ : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*